



ابن سینا الفیلسوف

(برشته جیران خلیل جیران)

المقتطف

رئيس التحرير : اسبير وجيري

April 1952

(الجزء ٤ — المجلد ١٢٠)

أبريل ١٩٥٢

حديث المقتطف

يختلف هذا العدد من [المقتطف] عن كل عدد صدر،
فهو في موضوع واحد، ولكتاب واحد :
أما الموضوع فابن سينا الفيلسوف .
وأما الكتاب فالدكتور الأب بولس مسعد
وذلك لانقضاء خمس وسبعين سنة على مجلتنا من عمرها
المديد باذن الله .

ولقد رأى محرر [المقتطف] بهذه المناسبة أن يصدر في
عيد المقتطف الماسي بضعة أعداد ممتازة احتفاء بهذا اليوبيل .
وبالعيد الآلاني لمولد الشيخ الرئيس [ابن سينا]
وكنا نود أن نحفل بيوبيل [المقتطف] الماسي في
حياة منشئه الكبير والدنا المغفور له الدكتور فارس عمر باشا .
ولكن إرادة الله تفوق كل إرادة ، قد شاءت أن نختم جهاده
بسكناه فسيح الجنات لقاء ما قدمه من خدمات علمية وأدبية
لأبناء الضاد في مشارق الأرض ومغاربها .

تقديم

تحتفل جامعة الدول العربية في هذا الشهر بممرور ألف عام على مولد الشيخ الرئيس ابن سينا وقد رأينا مبالغة في العناية بهذا الاحتفال الآتي واحتفاء بهذه الذكرى أن نستهل هذه السلسلة من الأعداد الممتازة فنعمد إلى حضرة الأب العالم الدكتور بولس مسعد بوضع دراسة تشمل سيرة [ابن سينا الفيلسوف] وتقدم للقارئ خلاصة واقية عن مقامه وتأثيره في الفلاسفة المتأخرين من شرقيين وغربيين في العصر الوسيط، وقد قام حضرته بما عهدنا إليه خير قيام وأنحفنا بدراسته الطيبة.

وثقافة الأب بولس مسعد واسعة جداً، إذ هو خريج جامعات روما في إيطاليا فهو مجيد العربية، والمريانية، واللاتينية والابطالية، والفرنسية، له إلمام بالعبدية، واليونانية، والإنجليزية، والاسبانية فضلاً عن أنه يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة والديانس في الأدب وفي الحق القانوني المكفسي. وقد أصدر حتى اليوم أكثر من عشرين كتاباً بين مؤلف ومترجم في مختلف الموضوعات الفلسفية والتاريخية والتربوية والادبية. فهو من العلماء الشرقيين القلائل الذين تفاسر بهم، وهم يؤدرون رسالتهم السامية من غير ضجيج أو عجب.



أما أبو علي بن الحسين بن عبد الله المعروف بالشيخ الرئيس ابن سينا، فهو أحد أساطين الفلسفة الإسلامية الذين وضعوا أسسها وأقاموا بناءها ورسموا اتجاهاتها، وأشهر أطباء العرب. ولد في قرية خرميشن بالقرب من بخارى عام ٣٧٠ هـ حيث كان يعمل والده وتلقى العلوم العقلية والشرعية في دار والده، وظهر نضجه العظيم في سن مبكرة. وقرأ الإيساغوجي على الحكيم أبي عبد الله الغزالي واحكم عليه علم المنطق وأقليدس والجسطي. واشتغل بعد ذلك بتحصيل العلوم الطبيعية والالهية، ومع أنه استنفاد من فلسفة الفارابي - الذي وقف حياته على محراب الفكر وأوجد في الإسلام فلسفة متميزة بطابع خاص - إلا أن ابن سينا قد فاقه في الشهرة إلى حد بعيد، فقد خطا للشيخ الرئيس خطوة بلغت حد الكمال، بل خطا بالبحوث الفلسفية الإنسانية خطوة

نعتبر نهاية مرحلة من مراحلها الكبيرة في تاريخ الفكر البشري .

وابن سينا هو أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً لا نجد عند أحد من السابقين ، ومع ان الفارابي قد سبقه الى كثير من نظرياته في علم النفس ، إلا أننا لا نجد عنده سوى دراسة مختصرة جداً لبعض مسائل هذا العلم التي أخذ ابن سينا فيما بعد على طاقه حلها وتوضيحها ، كما أكثر من التأليف فيه الى درجة تدعو الى الإعجاب ، واحتقضى مشكلات هذا العلم وتعمق في دراستها . وقد استعان ابن سينا بأراء أرسطو واستفاد من مصادر أخرى لم يستفد منها أرسطو ، وعلى الأخص الدراسات الطبيعية والنشربحية لمعاه القرون التالية لعصر أرسطو .

وكان ابن سينا نادرة عصره في علمه وذكائه وله من التصانيف عدد كبير بين مختصر ومطول في فنون شتى ، وله بعض الشعر النفيس ، منه أرجوزة طويلة في الطب وغيرها مثل قصيدته المشهورة في النفس :

هبت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

ونقل ابن سينا في البلاد فار تحمل من بخارى الى جرجان وفي مدة اقامته بها صنف أول القانون ومختصر المجسطي ، وأحسن اليه الملوك وتقلد الوزارة لشمس الدولة وكانت وفاته بهمذان عام ٤٤٨ هـ . بعد أن ترك في الطب والفلسفة كتباً لها حظها .

وكتاب الأب بواس مسعود عن « ابن سينا الفيلسوف » ينقسم بعد المقدمة الى ثلاثة عشر فصلاً وخاتمة ، تحدث فيها بلغة الأدب ، وطوراً بأسلوب الفيلسوف عن الشبح لرئيس في بيئته السياسية والعقلية ، وعن حياته العامة والخاصة ، وعن مصنفاته وتقسيمه العلوم ، وعن المساق . والطبيعات ، وعلم النفس ، والوجود والعلل وواجب الوجود ، وحدوث الكون ومعرفة الله للحزنيات والعناية الالهية ، والشعر في العالم والشقاء والسعادة . ثم أصدر حكمه في قيمة ابن سينا الفلسفية بصيغة خاتمة .

ولا شك أن هذه الدراسة عن [أرسطو الاسلام] بعد مرور ألف عام على مولده لعطي القارئ فكرة واضحة عن هذا المفكر الذي شغل أوروبا قروناً بنظرياته الفلسفية والطبية . لأن بحوث الأب مسعود هذه تجمع إلى التعمق في الموضوع ، الاحاطة التامة به . وقد انصف حضرته وهو عالم ديني مسيحي ابن سينا وهو فيلسوف مفكر اسلامي ، منشرباً في ذلك روح العلم والانصاف . فله منا خالص الشكر على محنته القيم الممتنع .

النصير جيسري
محمّد بن النصف

دار المقتطف في ١٥ مارس ١٩٥٢

تقديم

تحت السماء الصافية ، وعلى الجبال الشاخنة ، وتحام البساتين الزاهية ، وفي السهول الصامتة ، وبين الجدران القائمة ، وحيال المواد المتراكمة . وقف الفيلسوف وسيقف يتأمل الوجود ويرافقه متفهماً حركاته واختلاجات نفسه ، ومحدداً العلاقة بين الاثنين ، ثم يدون ما يتوصل إليه من القواعد والموازن ، بأسلوب منطقي ، ارشاداً للبشرية ، ودليلاً لعشروين بالوجود الشامل .

من جميع الأمم ، ومن سائر الملل والنحل خرج الفيلسوف وسيخرج لأن مادة الفلسفة تأتي الجزئية ، وتستعصى على الاحاطة والحصر . والفلسفة منذ نشأتها تعمل بعزم لا يعتره خوار على اتصال الإنسانية الى ذروة الكمال غير عابئة بما يعترضها من العقبات الكأداء . هي كامنة في جميع العقول البشرية كحرون النار في الهشيم ، ومستعدة لأن تقود اتباعها إلى حظيرتها الآمنة ، ولكنها إذا وجدت مقاومة في شعب من الشعوب تنقم لنفسها .

ومعلوم ان الفلسفة يمتنع ان تنمو وحدها بدون غرسات العلوم ، بل هي خلاصة لتأمل الأدبي واللغوي ، وهذا واضح في تاريخ الأمم . ويجري الفكر في الشعب العربي لم يكن مختلفاً عنه في غيره ، والفلسفة العربية لم تكن نبأ في صحراء ، ولا ثمرة غير منتظرة .

قبل الترجمات نرى العقل العربي كبيراً يود الابداع والتحليق في سماء النظريات السامية ، إلا أن معارفه الضعيفة لم تسعفه . فأرسل الحكم الشعبية دون ما اكتراث للتحاليل المنطقية . ثم لما اطاع على الثقافات الأعجمية ، ونسج في الفلسفة اليونانية ، اتسعت دائرة تفكيره ، واتخذ اتجاهات أخرى يختلف عن الأول تمام الاختلاف ، وظهرت الشيع العلمية ، واثارت المساجلات القائمة على البرهان المنطقي ، وتمخضت العقول بالنظريات الجديدة ، فصيح المبدأ المتناقل ان العلم لا يختص بشعب من الشعوب ، ولا يجبل من الأجيال ، بل هو مشاع للجميع . ورب فكرة تظهر في مصر مثلاً ، يأخذها عالم فرنسي نواة لقانون علمي أو فلسفي يغير وجه الأرض .

وعندما نطلع على المصنفات التي نقات من اليونانية الى المبرانية ثم إلى العربية ، ومدى التأثير الذي أحدثته في المفكرين الأعراب ، يجب علينا الاقرار بأن الثقافة العربية هي مدينة لليوناني والصرياني على السواء . وهذا ليس معناه ان الشعب العربي كان نافلاً

نقط ، بل قد أدى إلى جميع العلوم ورسائله ، وحفظ تراث الأقدمين الثمين وزاده كمالاً وجالاً . إلا أنه في الفلسفة لم يستطع الابداع الكلي على رغم ما فيه من الشوق والمقدرة على اقتباس النظريات الدقيقة ، وهذا يرجع إلى طبيعة العربي المقلدة ، وقصر الدورة الفلسفية التي مرّ بها ، فضلاً عن أن العالم الاسلامي لم يثن يوماً عن تكفير الفلاسفة وارهائهم حتى صار اسم فيلسوف مرادفاً لاسم زنديق . ومن كثرة الضغط الذي لحق بالحكمة ونزل بمشاقها قلّ عدد المقلدين على درسها واكتناه أسرارها ، وغابت عن البلدان العربية شيئاً فشيئاً ، وخيم ظلام الجهل ، وتقوضت أركان الدولة ، وتشقّت الكتب العلمية ، وصار ينظر إليها كما ينظر إلى الطلاسّم والملاغز ، وهكذا تكون الفلسفة قد انتقمت لنفسها انتقاماً هائلاً .

قال بارتلمي سانت هليز أستاذ الفلسفة الاغريقية في كوليج دي فرانس :
« إن العقل الانساني بطيء في سيره فيحسن به ، وهو سائر في طريقه غير المتناهي ، أن يلقي نظره ، بين الفينة والفينة ، إلى الوراء ليرى من أين ابتداء سيره ، وليسدّد خطاه في المستقبل غير المحدود الذي ينتظر قدومه » .

ولا شيء يربنا مبدأ سير العقل العربي غير درس تاريخ الفلسفة درساً علمياً ، ولا شيء يسدّد الخطى في المستقبل غير التخرج في مدرسة التأريخ نفسه ، لأنه أستاذ الحياة على حد تعبير شيشرون الخطيب الروماني الشهير .

إن جميع البلدان ، وسائر الشعوب يقدمون دراسات فلسفية رصينة عن أساطين الفكر والعلم الأقدمين ، أما العالم العربي فلا يزال غير مكترث لدرس تراث فلاسفته إلا بمقدار يسير .

لقد حان لنا أن نهض إلى الدراسة الفلسفية المثمرة ، ونبعث الفلسفة العربية من لحدها كما بعثنا الأدب العربي ، وأن نسير في طريق البحث والتفكير الطلق غير حائثين بالرجعيين ودسائسهم الخطرة ، لأن من لم يركب الاخطار لا ينال الرغائب .

لنعمل على إعادة مجدنا الغابر وعزنا النال . لنعمل على تكوين مفكرين ناضجين منا ولنا مستمدين مثلنا العليا من تفسيقنا ، موضحين للعلا أن في عقولنا كل علم ، وكل فلسفة ، وكل فن . وفي ارادتنا كل عزم ، وكل حزم ، وكل مشاركة . ولعلنا بهذا البحث الذي كلّفنا جهوداً لا تحصى نكون قد أدبنا بعض الخدمة ، وحسبنا الله خير مثيب .

الفصل الاول

بيثة ابن سينا

المكان الذي يولد فيه الانسان وبنشأ وبتربي ، والحال التي يسير عليها وتطعم في نفسه ميزات خاصة هما البيثة التي تترك أثراً بالغاً في حياة البشر حتى قيل « الانسان ابن بيثته » لهذا إذا شئنا ان نفهم حياة الشيخ الرئيس العامة والخاصة ، علينا أن نقول كله مجلي في بيثته مقسمينها قسمين : البيثة السياسية والبيثة العقلية .

١ - ﴿ البيثة السياسية ﴾ كانت العناصر الأجنبية قد عصفت بالدولة العباسية يوم ظهر ابن سينا في الوجود . وأهم هذه العناصر هي الفارسي والتركي .

إن تدخل العنصر الفارسي في الدولة العباسية يرجع الى مقتل الأمين سنة ١٩٨ هـ وانتصار المأمون ، وقد كان للفضل بن سهل اليد الطولى بذلك . وظل الفرس يستبدون بالدولة ، وهم من وزراء المشاهير ، حتى تلاشي أمر الشيعة من بغداد . ثم بخلافة المأمون ينقضي العصر الفارسي الاول .

ما كاد يتقلص ظل هذا العصر الثقيل عن الدولة العربية حتى منيت بالعصر التركي الاول . ومظالم الأتراك في الدولة ، واستبدادهم بشؤون الخلفاء قد فاق الفرس بدرجات ، مع أنه ليس بين هذين العصرين حد فاصل ينتهي إليه الواحد ، ويبتدي منه الآخر . إن أول من استخدم الأتراك في الجندية من الخلفاء كان المنصور العباسي ، إلا أنهم في بادئ أمرهم كانوا أقل لا يعبأ بها ، وإنما كانت السيطرة آنذاك للفرس والعرب . ولما اشتد التنافس بين العرب والفرس في أيام الرشيد ، وانسعت شقة الخلاف بينهما ، وذهبت سطوة العرب بذهاب دولة الأمين ، وتسلط الفرس أنصار المأمون وأخواله ضعفت العصبة العربية بسبب توغل العرب في الحضارة والترف . ففكر المعتصم أخو المأمون في ذلك قبل أن تفضي الخلافة اليه ، وكانت أمه تركية وفيه كثير من طباع الأتراك . مع الميل إليهم لأنهم أخواله كما كان يميل المأمون الى الفرس . وشاهد المعتصم من جرأة الفرس ، وتطاوهم بعد قتل أخيه الأمين ، حتى أصبح يخافهم . ولم يكن له قوة بالعرب وقد ذهبت عصبيتهم ، وأخلدوا الى الحضارة والترف ، وانكسرت شوكتهم ،

فراى أن يتقوى بالأتراك ، وهم لا يزالون الى ذلك العهد أهل بدائة وبلطش فجعل
بتخيير منهم الأشداء يديعهم بالمال من موليهم بالمرق ، أو يبعث في طلبهم من تركستان
وغيرها . فاجتمع لديه عدة آلاف وفيهم جمال وصحة ، فبسرهم بالزي عن سائر الجنود .

فلما أفضت الخلافة إليه كان الأتراك عوناً له ، وتكاثروا حتى صاقت بغدادهم ،
وصاروا يؤذون الناس العوام في الأسواق وربما رأوا الواحد بعد الواحد قتيلاً
على قارة الطريق وكان المعتصم ينظم المهابيك مرقاً ، عليهم القواد منهم مثل نظام الحمد
في ذلك لزمان . ولم يكنف بجمع المهابيك الأتراك بالشراء أو المهاداة ، ولكنه رغب
امراء الأتراك وأولاد ملوكهم بالاقامة تحت ظله .

وكان المعتصم شديد الرغبة في استبقاء أتراكه على فطرتهم ، ويحفظ منحصرهم
فتذهب عصبيتهم فاتباع لهم الجوارى التركيات وأزواجهن بهن ، ومنعهم أن يتزوجوا
أو يصاهرُوا أحد المولدين وأجرى للحواري أرزاقاً قائمة ، وأثبت أسماءهن في الدواوين
فلم يكن يقدر أحد منهم أن يطلق امرأته أو يفارقها فقويت شوكة الأتراك بذلك وتعلموا
على أمور الدولة ولا سيما بعد أن انقذوا المملكة من بابك الخرمي ، وفتحوا صمورية ،
ونصروا الاسلام ، فتحول النفوذ إليهم . وبعد أن كانت الدولة في قبضة الوزراء الفرس
أصبحت في أيدي القواد الأتراك ، أو صار النفوذ فوضى بين الوزراء والقواد .

وكانت الدولة قد تجاوزت طور الغياب ، وأخذت في التدهور . وانغمس الخلفاء في
الترف والقصف ، وعجزوا عن القيام بشؤون الحكومة ، فأصبحوا لا يبلغون منصب
الخلافة إلا بالجند الأتراك وهؤلاء لا يعملون عملاً إلا بالمال ، فمن استطاع استخدام
الجند ملك ، ولا عصبية هناك ، ولا جامعة دينية . فضحى الأتراك بحور تلك الحركة وأسمى
الفنك من أكبر عوامل السيادة . وقد قام الأتراك في الدولة بأعمال كثيرة مذمومة
منها أنهم قتلوا المعتز شرققة ، وصمخوا عيني المستكفي ثم سجنوه حتى مات .

وكان أهل البلاد يرهبون بطش الأتراك لأنهم كانوا ينزلون في دور الناس ،
ويتعرضون للنساء والعلماء ، فبدأت العامة تكرههم .

ولما وصلت الدولة العباسية إلى ما تقدم من فساد وفوضى في سلطتها وأحكامها بين
الفرس والأتراك ، أو بين الوزراء والجند أو بين الخدم والنساء وذهبت هيئة الخلفاء
بما أصابهم من التضييق والاحتقار ، هان على صماهم في أطراف المملكة أن يستقلوا عنهم
وكان أسبقهم استقلالاً أبعدم عن مركز الخلافة ومن جراء ذلك تشعبت المملكة العباسية .

ونشأ في ظل العباسيين دويلات فارسية وأخرى تركية . إلا أن الامارات الفارسية لم تمكث طويلاً حتى قامت دولة آل بويه الفارسية الشيعية ، واستمر حكمها من سنة ٣٢٠ - ٤٤٧ هـ ، أي أن هذه الدولة قد انقرضت في أيام ابن سينا الذي ولد في ظل الامارة السامانية بعد نصف ومئة سنة من نشأتها .

وعلى غرار الفرس طبع الأتراك أي أنهم لما قوت شوكتهم في الدولة ، وهاجم الخلفاء طمع بعضهم في الولايات فاستقلوا بها فنبئت للدولة العباسية فروع تركية كما نبئت لها فروع فارسية والدولة التركية التي عمرت أكثر من غيرها هي الدولة الغزنوية التي كان مقرها أفغانستان والهند وظلت من سنة ٣٥١ - ٥٨٢ هـ .

على أن هذه الامارات ابتدأت فروعاً للملكة العباسية أي كان أمراؤها وسلطانها من عمال الدولة العباسية أو قوادها . وكانت السنة قد تقوت بظهور الامارات التركية . فلما قامت دولة آل بويه بالعراق وفارس ، وطاصرتها الدولة الفاطمية بمصر عظم أمر الشيعة في العالم الاسلامي ، وتضعفت السنة ففشقت شأن المملكة العباسية . ثم ظهرت الدولة التركية الكبرى في أواسط القرن الخامس ، وتعرف بالدولة السلجوقية نسبة إلى جدها ساجوق فجاءت في وقت الحاجة إليها ، لأنها لمت شعث المملكة العباسية ، ونصرت مذهبها السنة ، بعد أن كادت تضمحل بين الشيعة . إلا أن هذه الدولة قد تفرعت أيضاً إلى دويلات لكنها عرفت باسم واحد .

تجاه هذه المنازعات السياسية ، نرى العرب يشيدون الامارات العربية ، ويشدون أزر عنصرهم وقد ساعدتهم على ذلك ما قام من الفتن والحروب بين الخلفاء العباسيين ووزرائهم الفرس وجنودهم الأتراك ، ورأوا الفرس والترك يستقلون بولاياتهم فقلدوهم ، فاستقل آل حمدان من بني تغلب بالموصل وحلب وغيرها من سنة ٣١٧ - ٣٩٤ هـ . وكاف دولتهم عربية أحبوا بها معالم الآداب ، ثم وجدت غير هذه دويلات عربية أخرى فنضرب عن ذكرها خوف التطويل .

وبسبب هذا التقهقر السياسي تقهقرت الاخلاق والآداب ، ولعل التقهقر الخلقي كان علة التقهقر السياسي ، وعمت الفوضى ، وكثر التهتك حتى في دور الخلفاء ، وتعرض الشعراء للنيل من عرض الملوك .

في هذه البيئة المضطربة ، نشأ الشيخ الرئيس ، فأثر ذلك في أخلاقه وآدابه حتى لقد اتفق جمهور المؤرخين على أنه كان مع وفرة علمه وتوقد ذهنه ، كمامة أهل عصره .

وفضلاً عن ذلك فإن البعض يقولون إن ابن سينا من أصل تركي ولذلك احتفلت جامعة استنبول في ٢١ من يونيو ١٩٣٧ بمرور ٩٠٠ سنة على وفاته . أما كارا دي فوفقد صرح أنه من أصل فارسي مستقداً في ذلك إلى كلام الشيخ الرئيس عن نفسه .
والبيئة السياسية قد أثرت أيضاً في نظريات ابن سينا الفلسفية على مثال ما جاء في نظريته الصدورية . فالخليفة العباسي في بغداد الذي لا يعرف ما يفعله العمال والأمراء يغفل الأول الذي لا يتحرك وتوجه نحوه العقول . والكواكب التي تتحرك في السماء تشبه حركة السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة الساكن .

ب - ﴿ البيئة العقلية ﴾ اعتقد المسلمون في الصدر الأول من الاسلام : « أن الاسلام يهدم ما كان قبله » وأنه « لا ينبغي أن يتلى غير القرآن » . إلا أن هذه الاعتقادات لا تركز على شيء من القرآن أو الحديث ، لأن القرآن يفضل العلماء على الجهلاء بدليل قوله : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ » كما يدعو الناس إلى الافتكار في الخلق : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً . . . » . كذلك وردت أحاديث متعددة تنقض ما ذهبوا إليه . جاء : « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها من ممها ، ولا يبالي في أي وطاء خرجت » . و « خذوا الحكمة ولو من السنة المشتركة » . و « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » . ثم « اطلبوا العلم ولو بالصين » ^(١) . وعلى الجملة نقرر أن المسائل الدينية في صدر الاسلام هي المحور الذي كان يدور عليه البحث والجدل إن صح أن هناك جدلاً ، كما كانت الأساس الذي قامت عليه الحياة الفكرية العربية . فقد رسم الخلفاء خطى الرسول ، وأخذوا ينحون نحوه في كل شيء حتى فيما اشتمل عليه الدين من فموض ، فوفقوا في ذلك توفيقاً كانت له ثمراته القيمة في نشأة العلوم الدينية .

ثم اتسعت فتوحهم ، وكان للدولة الاسلامية ملك واسع واستتب لهم الأمن وترقت ، عقولهم فانصلوا بأهم عريقة في الثقافة مثل الساميين والفرس واليونان . . . وأفادوا من علوم هذه الأمم ، وازدهرت عندهم ألوان من الثقافات المختلفة والثقافة الاسلامية نفسها بعد أن أضافوا إليها النظريات الفلسفية المتعددة ، وما عرفوه من علم العقائد المسيحية .

كان علماء الاسلام قبل اطلاعهم على الفلسفة وعلم العقائد المسيحية يكتبون بتفسير القرآن تفسيراً سطوياً ، وبشرح الألفاظ الغامضة ثم لما امتزجوا بالعلوم الدخيلة تطور

فكرهم وعرضت لهم مشاكل فلسفية كبرى في الله وصفاته وكلامه ووحيه والقضاء والقدر. فتضاربت الآراء، وتولدت الشيع والبدع، وكان أهل كل شيعة يسندون مذهبهم بالبراهين المنطقية.

والدعوة العلوية لها شهرة عظيمة في التاريخ الاسلامي، وهي تستعين بالبعوث النظرية والمعلوم المعروفة في تلك الأيام « لانكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور ». وكان العلويون في أيام بني العباس من أنصار التجديد لأنهم خصوم الخليفة وسياسته، ولأنهم يمولون على الفلسفة في دعوتهم التي نشأ في حضنها ابن سينا. ومن المعلوم أن كبار فلاسفة الاسلام الشرقيين قد كانوا من أنصار الشيعة فالكندي الملقب بفيلسوف الاسلام كان جده الأشعث بن قيس من الذين قاتلوا مع علي. والفارابي الملقب بالمعلم الثاني لأن أرسطو هو المعلم الأول قد كان فيلسوفاً مشهوراً ومن أنصار الشيعة أيضاً وقد أوى إلى دولة بني حمدان المتعصبة لآل البيت.

أما ابن سينا فإنه نشأ في بيت كان مركزاً للدعوة العلوية. وكتب تلميذه الجوزجاني: باسمه: « وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ... »



هذه هي البيئة العقلية التي أحاطت بالشيخ الرئيس: شغف بالحكمة وتعدد المترجمين والشرح والمشتغلين بالفلسفة، وتغلب في الآراء والنظريات، وامتزاج القديم بالجديد. وصفوة القول إن ابن سينا افتتح عيفيه على مملكة الفلسفة والعلم فوجد مواد مبعثرة، فيها الغث والسمين فحارل تحليل عناصرها، ومعارضة البعض ببعضها الآخر، فنبذ منها ما أراد وأبقى ما رآه صالحاً لبناء صرح فلسفته.

أجل إن ابن سينا قد نهج نهج الفارابي في أكثر آرائه، كما ستري فيما بعد، ولكنه مع ذلك قد ضرب عرض الحائط بالقسم الكبير من تعاليم استاذة كالفلسفة الوفاق مثلاً وعدم قيام المدينة الفاضلة ... لأنه كان نافداً بصيراً، ومنطقيّاً قديراً.

الفصل الثاني

سيرة ابن سينا

لكل إنسان في الوجود البالي حياتان : حياة مادية ، وحياة روحية . الأولى هي لقاة الإنسان ، وترعرعه ، والتقلبات التي تطرأ عليه ، والأحداث التي تدعجه من الخارج ، وما إليها . والثانية هي مصدر كل انجاء عقلي ، وتطور اجتماعي . ولكل من هاتين الحياتين تأثيرهما الخاص . فالمادة تؤثر على الروح تأثيراً عظيماً كما أن الروح تسيطر ذلك التأثير ، وتلبسه ثوباً يختلف قيعة ووزناً باختلاف الشخص ومواهبه العقلية . لذا ترى نظريات الفيلسوف المتفائل تباين نظريات المفكر المكتنف بالأحزان والأشجان ، وهذا لا يجرؤ على انكاره ذو فهم . وكما أنه على الإنسان أن يقوت جسده ويهذب روحه ، ويطلع فيها الملكات الصالحة كذلك يجب على المؤرخين المبصرين أن يدرسوا فرعي الحياة الروحي والمادي ، لكي يرضوا الحقيقة ، وينجوا من الملامة ، ويمطوا كل ذي حق حقه .

١ - حياة ابن سينا العامة \times إن يجمل ما نعرفه عن سيرة الشيخ الرئيس العامة أو المادية هو مأخوذ من موجز كتبه بخط يده . هالك نصه بالحرف ^(١) . -

« إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ ^(٢) ، وانتقل منها إلى بخارا في أيام نوح بن منصور ^(٣) ، واشتغل بالتصرف ^(٤) في قرية خرميثين وتزوج أمي من قرية يقال لها افهنة ، وولدت منها ، وولد أخي . ثم انتقلنا إلى بخارا ، وأحضرت معلم القرآن والأدب ، وكنيت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضي مني المعجب . وأخذ والدي بوجهي إلى رجل كان يبيع للبقل ويقوم بحساب الهند حتى أتاه من ثم جاء إلى بخارا أبو عبد الله الباقي ، وكان يدعي الفلسفة ، وأنزله دارنا ، وجاء تلميذي منه . فقرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح ، وكذلك كتاب افليدس ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت حل الكتاب بأسره . ثم انتقلت

(١) تاريخ مختصر الدول لابن العربي ص ٣٢٥

(٢) في شمال بلاد الافغان (٣) من الدولة السامانية (٤) المحاسبة الدولية .

إلى الجسطي وفارقي النائي . ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ،
وتعهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ،
وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة ، ثم توفرت على القراءة سنة ونصفاً ، وكلما
كنت أتخير في مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت إلى الجامع
وصليت وابتليت إلى مبدع الكل حتى يفتح لي المفلق منه والمتعسر ، وكنت أرجع بالليل
إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة . فهما غلبني النوم ،
أو هممرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ربمّا تعود إلي قوتي ، ثم أرجع
إلى القراءة . ومتى أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى إن كثيراً منها انفتح
لي وجوهها في المنام . ولم أزل كذلك حتى أحكت علم المنطق والطبيعي والرياضي . ثم
عدلت إلى العلم الإلهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، وألبس
علي غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا
أفهمه ، وأنت من نفسي وقلت : « هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه » وإذا أنا يوماً
حضرت وقت العصر في الوراقين ، ويبد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته
رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي : « اشترمني هذا فانه رخيص ،
أبيعك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج إلى ثمنه » فاشتريته ، فإذا هو كتاب لأبي نصر
الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، فرجعت إلى بيتي وأسعرت في قراءته ، فانفتح
علي أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه صار لي على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت
بشيء على الفقراء شكراً لله تعالى . فلما بلغت ثمانين سنة من عمري ، فرغت من
هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم ممي أنضج ، وإلا فالعلم
واحد لم يتجدد لي بمده شيء . ثم مات والدي وتصرفت في الأحوال ، وتقلدت شيئاً
من أعمال السلطان ، ودعيتي الضرورة إلى الأرحال من بخارا والانتقال عنها إلى جرجان ،
وكان قصدي الأمير قابوس ، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبه وموته . ثم
مضيت إلى داهستان ، ومرضت مرضاً صعباً ، وعدت إلى جرجان ، وانشأت في حالي
قصيدة فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسمي لما غلا ثمني عدمت المشتري ، اه .
وفي جرجان اتصل به تلميذه : أبو عبيد الجوزجاني ، وأبو محمد الشيرازي لرغبتهما
في تلقي العلم عنه ، فأفادها كثيراً . ثم انتقل إلى الري ، واتصل بخدمة مجد الدولة إلى أن
كان من الأسباب ما استوجب خروجه إلى قزوین ، ومنها إلى همزان ، وتقلد الوزارة

لشمس الدولة ثم ثار العسكر عليه ، وأغاروا على داره ، ونهبوها ، وقبضوا عليه ،
وسألوا شمس الدولة قتله فامتنع ، ثم أطلق فتواري ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فأحضره
للمعالجة واعتذر اليه وأعادته وزيراً (١)

وبعد أن مات شمس الدولة ، وبويع ابنه طلب أن يستوزر الشيخ الرئيس فأبى ،
وأقام في بعض الدور متوارباً . ثم اتهم بأنه يكاتب أمير أصفهان علاء الدولة سرّاً ،
فقبضوا عليه ، وسيره إلى قلعة فردجاني ، فسجن ، وأنشأ هناك قصيدة جاء فيها :

دخلت باليقين كما تراه وكل الشك في أصر الخروج

واستمر في القلعة أربعة أشهر ، ثم أخرج وأعيد إلى همدان حيث أقام مدة . وعن
له الفرار فخرج متكرراً إلى أصفهان ، فصادف في مجلس علاء الدولة الأكرام الذي يستحقه
مثله ، ولما سار علاء الدولة قاصداً سار بورخاست ، خرج الشيخ معه ، واشتغل بالرصد
والتخاذ آلاته ، واستخدام صناعاتها قصداً لإصلاح الخلل الواقع في النقاويم القديمة .

والمشهور عن الشيخ أنه كان قوي البنية والمزاج مسرفاً في الملاذ البدنية والشهوات
وعرض له قولنج خفن نفسه في يوم واحد ثماني مرات ، فتقرحت أمعاؤه ، واتفق له سفر
مع علاء الدولة ، فحدث له الصرع الذي يحدث عقيب القولنج ، فأمر بالتخاذ دانقين من
كرفس في جملة ما يحقن به ، فجعل الطبيب الذي يعالجه به خمسة دراهم ، فزاد السحج به ،
فطرح بعض خدمه في الأدوية التي يعالج بها مقداراً كبيراً من الأفيون ، وكان سبب
ذلك أن غلمان خاؤه تخافوا العقوبة هندبرئه ، وكان يحتمل الألم ويجلس مرة بعد أخرى
ولا يحتمي ، ويسرف في قوته الحيوية فكان يمرض أسبوعاً ويصلح أسبوعاً .

ثم قصد علاء الدولة همدان ومعه الرئيس ، فحصل له القولنج في الطريق ، ووصل
إلى همدان ، وقد بلغ منه الضعف ، وأشرف على الهلاك فأهل التداعي وقال : « المدير
الذي في بدني قد عجز عن تديره ، فلا تنفعني المعالجة » ثم اغتسل وتاب ، وتصدق بما
معه على الفقراء ، ورد المظالم ، واعتق مماليكه ، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة حتى توفي
كان ميلاد ابن سينا ٣٧٠ هـ . ووفاته ٤٢٨ هـ بهمدان حيث دفن ، وقيل بأصفهان .

٢ - حياته الخاصة كان ابن سينا على جانب عظيم من الذكاء ، والمثابرة على
العمل وثوقه القريحة ، يظهر ذلك من حياته التي كتبها هو عن نفسه وأوردناها ، وكان

مبالاً الى درس الكتب العويصة ، وحل المشاكل العلمية ، وهذا يشبه ما حكاه عنه تلميذه الجوزجاني وهو قوله : « صحبت الشيخ ٢٥ سنة ، فما رأيته ينظر فيما يقع له من الكتب على الولا ، وانما يقصد المواضع الصعبة ... ليقيم ما قاله صاحب الكتاب فيها »

وكان ذا عقل خصب ، شغوفاً بافاة غيره من أبناء جنسه ، وبروي عنه ان جماعة من العلماء وقعت لهم شبهة على مسائل من كتابه المختصر الأصغر في المنطق ، وعرضت تلك الشبهة عليه للاجابة عنها فكتب في جوابها نحو خمسين ورقة في نصف ليلة ، حتى دهش الناس من ذلك وصار تاريخاً بينهم . غير انه مع هذا كله قد كان محباً للظهور ، لا يريد أن يستفيد غيره من الموضوع الذي استقى منه ، لذا لما شفى نوح بن نصر الساماني من مرض اعتراه ، دخل مكتبته التي لم يكن لها نظير فأخذ هناك يطالع مقتبساً منها أشياء لم يدركها سواه ، وقرأ أغلب نقائسها ، ثم اهتم بحرقها ليتفرد بها وعنه من الحكمة كذلك كان الشيخ يظهر غير ما يبطن كما اثبت عليه المؤرخون انه كان مطواع الأهواء والملاذ ، ومع هذا فانه في فلسفته يثبت أن السعادة الكاملة في هذه الحياة الدنيا تقوم بالتجرد التام عن الحسبات ، والابتعاد عن الشهوات والتبحر في الوجود الكامل ، حتى لقد قال في إحدى رسائله عن هذا العالم الفاني ما يأتي : « دار أليهما موجع ، ولذيذها مستبشع ، وصحتها فسر الاضداد على وزن وأعداد ، وسلامتها استمرار فاقة الى استمرار مزاقة ، ودوام حاجة الى ميع مجاعة ... » ثم يواصل القول : إن الانسان الذي يتبع في قلبه بفض الدنيا ، وتصير « هذه الخصلة وتيرته ، انطبع في فسه نقش الملوكوت ، ونجلي لمرآته قدس اللاهوت ، فألف الانس الأعلى ، وذاق اقذة القصوى ، وأخذ عن نفسه لمن هو به أولى وفاضت عليه السكينة ، وحفت به الاطمأينة واطلع على العالم الأدنى اطلاع راحم لاهله مستوهن لجله » (انظر مقدمة كتاب النجاة ص ٤) هذا قول ابن سينا في هذا الامر ، إلا أن عمله يخالف ذلك ويناقضه .

ونحن نعتقد أن الشيخ الرئيس لو اعتدل في حياته ، اعصر طويلاً ، وأثابا بنظريات فلسفية موزونة ، لأن الصفة النقدية لم يكن محتاجاً اليها بل كانت متجسدة فيه تجسداً ، فاننا بينا نرى فلاسفة العرب يؤطون ارسطو ، ويتلقنون تعاليمه بدون ما روية ، نشاهد ابن سينا يعحصها ، ويتناول ما يلائمه ويند ما لا يقره عقله .

أما باقي مزايا ابن سينا الروحية ، فستظهر للقارئ في الفصول القادمة .

الفصل الثالث

مصنفاته ، وتقسيمه العلوم

لا بد للناقد المنصف لدى اطلاعه على مؤلفات ابن سينا ، من أن يردد مع ابن خلكان أنه كان نادرة عصره في علمه وذكائه حتى قاربت تصانيفه المئة ما بين مطول ومختصر في فنون شتى . وأنا الآن أنساءل بأنذهال : رجل كان سينا اشتغل بالسياسة ، وتقلد الوزارة ، ومني بالاضطهاد والقتل ، كيف وجد متسماً من الوقت لينصرف للتفكير والتأليف بالروية والحسب اللذين عرفت بهما سائر مؤلفاته ؟ إننا وإيم الحق نجاء رجل صاحب عقل متفرد ، وعلم غزير ، وقرينة كثيرة الانتساج ، وجليه على الكتابة لا يبارى . كل فضلة من الزمان خصصها للمطالعة والكتابة ، والوقت الذي لم يحصل عليه في النهار يبعث عنه في الليل حتى أنه لم يتم ليلة بكاملها . كان يصرف أعمال الدولة في النهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . قال : « فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيء مجلس الشراب بالآلاته » . وكان في السفر يحمل أوراقه قبل زاده ، ومتى تعب يجلس مفكراً كاتباً . وكان في السجن يطلب الورق والخبر قبل الخبز والماء .

أما سرعته في التأليف فكانت غريبة . يروي عنه الجوزجاني في هذه المخلص : « أنه طلب منه إتمام كتاب الففاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكافد والمهرة فأحضرهما وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على النمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات » .

ولا يغرب عن البال أن ابن سينا الطبيب أشهر من ابن سينا الفيلسوف ، فإن أوروبا نفسها قد عولت على كتاباته الطبية أجيالاً متعددة ، ودونت نظرياته في جامعاتها . فعسى أن تدفع ذكره الألفية أحد أطباء العرب النابهين فيخرج لنا كتاباً عن ابن سينا الطبيب .

١ - * مؤلفاته * مؤلفات ابن سينا متعددة هي بها المحدثون ناشرين ومعلقين ،

إلا أن أغلب ما نشر منها طبع على عجلة أو على أيدي غير المختصين ، فمحن نفتقر الى طبعة علمية لمؤلفات الشيخ الرئيس الموزعة مخطوطاتها بين أركان العالم الأربعة . ولدينا كتاب قيم وضعه العلامة الأب جورج صحاحه قنواقي هن مؤلفات ابن سينا ونسخها الخطية وطبعته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة دار المعارف في القاهرة ١٩٥٠ ، وهو من القطع الكبير ، وفي ٤٣٦ صفحة عدا مقدمة فرنسية في عشرين صفحة ، فيستطيع من يريد نشر أي مخطوط أن يرجع الى هذا الكتاب حيث يجد المعلومات الوافية عن كل مؤلف ومخطوطاته ومطابقها .

(١) في بخارى ألف : الحكمة المروضية ، والحاصل والمحصل ، والبر والائتم .
(٢) وفي جرجان كتب المختصر الأوسط ، وكتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية . يقول البيهقي : « وصنف في جرجان كتباً كثيرة كأول القانون والمختصر من المجسطي وكثيراً من الرسائل والكتب » . (٣) وفي الري وضع كتاب المعاد .
(٤) وفي همدان ألف طبيعيات الشفاء ، والكتاب الأول من القانون . والهيأت الشفاء ، وجزءاً من منطق الشفاء ثم حبس في قلعة فردجان أربعة أشهر وألف فيها كتاب الهداية ، وحكي بن يقطان ، والقولنج (٥) وفي أصفهان وضع الكتاب العلائي والقانون وتقسيم كتاب الشفاء (المجسطي - الارتباطي - الموسيقى) وأما كتاب الحيوان والنبات من الشفاء فقد أنهاه في السنة التي توجه فيها علاء الدولة للقاء سابورخواست كما يقول البيهقي . ومن يرد الاطاحة بهذا الموضوع فليراجع كتاب الأب قنواقي المشار إليه .

٢ - * تقسيمه للعلوم * خاض الشيخ الرئيس جميع مواضيع المعرفة البشرية المنتشرة في أيامه ، وقسم العلوم الى عليا ، وسفلى ، ووسطى . فالعلوم العليا هي ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى التي موضوعها الوجود المطلق بما هو مطلق مجرد عن المادة ولواحقها . والسفلى تدرس المادة ، وتختص بها وتلازمها وتدعي الطبيعيات . والوسطى هي مزيج من العلوم العليا والسفلى أي تتعلق بالمادة من جهة ، وتجرد عنها من جهة أخرى ، وتعرف بالرياضيات .

والعلوم كلها بمعنى الفساحة تشتق من الفلسفة الأولى ، وتعاون بعضها بعضاً على ثلاثة وجوه : إما أن يكون أحد الملمين تحت الآخر فيستفيد العلم السافل مبادئه من العالي مثل الموسيقى من العدد ، والطب من الطبيعي . وأما أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع كالطبيعي والنجمي في جرم الكل . فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي ، والآخر ينظر في عوارضه كالنجمي ، فيكون الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادي مثل

استفادة المنجم من الطبيعي ان الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة. وإما ان يكون
المكان مشاركين في الجنس ، وأحدهما ينظر في نوع بسيط كالحساب. والآخر في نوع أكثر
تركيباً كالمهندسة ، قال الناظر في الأبسط يفيد الآخر مبادئ كما يفيد الهندسة (١)
وإذا رجعنا إلى رسالة «تقسيم العلوم» التي أوضح فيها ابن سينا نظريته في هذا
المعدد توصلنا إلى النتيجة الآتية : فلسفة عامة أو حكمة ، وفلسفة نظرية ، وعلوم رياضية ،
والهيات ، وفلسفة عملية . فالحكمة تحتوي علم اللغة والشعر والمنطق . والفلسفة النظرية
تقتل على الطبيعي ، وعلم النفس ، والطب ، والكيمياء . والعلوم الرياضية تشمل الرياضيات
والموسيقى وعلم الفلك . والهيات تحوي المتافيزيقا ، والتوحيد ، والتفسير ،
والتصوف . والفلسفة العملية تشمل الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والنبوة . وفي هذا
التقسيم ترسم خطة المعلم الأول .

لم يكن أرسطو يعقد كتلاميذه المعاصرين أن الفلسفة تدرس الأشياء بعلمها العالية ،
بل كان ينظر إلى العلم في مجموعه ، ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم
إلى نظري وعملي . والنظري ينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس ،
وهذا هو العلم الطبيعي ، ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم التعليمي . ومن
حيث هو وجود بالاطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . وأما العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى
غاية متميزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية ، وذلك إما في نفسها وهذا
هو العلم العملي بمعناه المحدود . وأما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن .
والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان بما هو إنسان من ثلاث نواح : في شخصه وهو
الأخلاق ، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفي الدولة وهو السياسة . والعالم النظري
أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الإنسان (٢)

ومن يدقق النظر فيما قلناه يعلم أن الشيخ الرئيس في تقسيمه العلوم قد نسج على
منوال المعلم الأول . والفرق بينهما في هذا هو أن أرسطو قد تعمق في دراسة الطبيعي
وطالجه معالجة دقيقة ، واكتشف براهين جديدة نقض بها زعم الفلاسفة المتقدمين .
أما الرئيس أبو علي فإنه لم يصف شيئاً في هذا المعدد إلى تقسيم أرسطو بل نهج نهجه فقط .

(١) راجع النجاة ص ١١٥ و ١١٦ . وقال الدكتور جبل صليبا في أطروحته الفرنسية ان المطران
لعملة الله أبو كرم نقل النجاة إلى اللاتينية والحقيقة انه ترجم فقط الهيات العجاء وطبعها في روما ١٩٢٦
(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ، ص ١٥٠ الطبعة الأولى .

الفصل الرابع

منطق ابن سينا

١ - كان فلاسفة العرب يحملون أرسطو ويلقبونه بالمعلم الأول، والحكيم، حتى أن أكثرهم قد سلكوا طريقته في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين^(١). وكانوا يعتقدون على حق أن أرسطو هو واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة الى الفعل. وإنما لفظة «لوجيكا» لم ترد في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم، بل وردت في عصر شيشرون الفيلسوف الروماني بمعنى الجدال. وأول من استعملها بمعنى المنطق كان اسكندر الأفروديسي الذي عرف العرب كتاباته الفلسفية، وتأثروا بها. فلا لوم اذن على ابن سينا اذا طبع على غرار مفكري المسلمين والعرب في هذا العلم.

٢ - لم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجودياً، ولكنه ذهني، إذ هو علم قائم بنفسه يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليها وأي برهان يطلب لكل قضية^(٢). وقد فعل ابن سينا ما فعله المعلم الأول إذ قال إن نسبة صناعة المنطق «الى الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر. لكن الفطرة السليمة والنوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم باعداد هذه الآلة^(٣)». ولفظ آلة العربي يقابله لفظ (أورغانون) اليوناني ورد في كلام الفيلسوفين اليوناني والمسلم. فيكون المنطق اذن في نظر هذين الرجلين الآلة للعاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطائه أسبابه ونهجه سبيله. فالمنطق من قبيل نسبتته الى العلوم هو كالميزان يرجع إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل.

٣ - نخلص من ذلك الى نتيجة حتمية وهي أن موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد. ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بوساطة، فقد جاءت كتب أرسطو

(١) راجع المال والاهواء والنحل، الجزء الثالث، ص ٩٣ من طبعة مصر (٢) تاريخ الفلسفة

اليونانية للعلامة يوسف كرم ص ١٥١ - الطبعة الاولى (٣) أنظر النجاة ص ٦

المنطقة موزعة الى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات بدور على الأمور المتصورة نصوراً
ساذجاً ، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في
الاستدلال بالاجمال أي من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة اما
برهائياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدياً للعلم ، ولما جدياً مركباً من مقدمات
ظنية ، وإما سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد في
البرهان والثاني في الجدل والثالث في الأغايط ^(١) . ومنطق ابن سينا يقوم على هذه
الأصول تماماً ، لكنه غير منسّق مثل منطق أرسطو ، بل هو فصول غير متماسكة .

٤ - يطول بنا مجال القول اذا تعقبنا ابن سينا في منطقهِ معارضين أقواله بأقوال
المعلم الأول . إنما نود الآن أن نضع أمام الحافظ الفارسي أقوال الرجلين في المقولات التي
يسمى بها ابن سينا الأجناس العشرة أو المقولات العشر

إن مقولات أرسطو عشروهي الجوهر مثل رجل ، والسّم مثل ثلاثة أمتار ، والكيف
مثل البياض والسود ، والاضافة مثل الأبوة فالقياس الى البنوة ، والاین مثل البيت ،
ومتى مثل غد ، والوضع مثل القيام والقعود ، والمملك مثل الثلبس والتسح ، والفعل
مثل التسخين والتبريد ، والانفعال مثل مقطوع . وأجناس ابن سينا العشرة هي كما وضعها المعلم
الأول من غير زيادة أو نقصان ، فراجعها مع شروحها في كتاب النجاة ص ١٢٦ - ١٢٩

٥ - وصفوة القول ان ابن سينا قد اتبع في منطقهِ كتب أرسطو التي علق عليها
بوفير وشرحها بأسباب حتى صار بهذه الشروح مشهوراً بين العلماء الشرقيين في العصر
الوسيط . والمهم في نظر الباحث أن الشيخ الرئيس قد تكلم عن إقامة الآراء وترجيحها
بصبغة عملية قريبة متطرقاً من ذلك الى عناصر العقل الأولى والتوفيق بين مختلف
المذاهب . وهذا يذكرنا بما قاله ليبنتز عن مذهبه الفلسفي : « لقد تأثرت بمذهب جديد
ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهاً جديداً لباطن الأشياء . هذا المذهب يدنو جامعاً
أفلاطون الى ديمقريطس ، وأرسطو الى ديكارت ، والمدرسين الى المحدثين ، واللاهوت
والاخلاق الى العقل . ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب ، ثم يمضي الى أبعد مما
مضوا للآن . وإذا التفتنا الى آثار الحقيقة هذه عند القدماء ، استخرجنا القبر من التراب
والماس من المنجم ، والنور من الظلمات ، وأقننا فلسفة دائمة ^(٢) »

هل وفق الشيخ أبو علي الى استخراج النبر من التراب ؟ هذا ما سوف نراه في
الفصول القادمة .

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٥٢ (٢) تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ كرم ص ١٢

الفصل الخامس

طبيعيات ابن سينا

غني عن البيان أن العلوم الطبيعية لم تنهض هذه النهضة المباركة إلا في القرن التاسع عشر. وهذا لا يعني أن كل ما كتب في هذا الموضوع، قبل التاريخ الآنف، كان لغواً ومغالطة بل أن الحقائق الراهنة الواضحة كانت جد قليلة، بالنظر إلى ما كان يكتنفها من الخرافات والفسفسات. وطبيعيات ابن سينا لم تشذ عن هذه القاعدة لأن معظم ما فيها خطأ ومحاولات خائبة. فإذا كنا نورد ملخصها في هذا الفصل، فلكي نطلع على تطور الفكر الانساني وبطء نموه.

١ - موضوع الطبيعيات يعتقد الرئيس أن العلم الطبيعي هو صناعة نظرية، وكل صناعة نظرية لها موضوع من الموجودات أو الوهميات^(١). إذن للعلم الطبيعي موضوع ينظر فيه، وفي لواحقه. وما موضوعه إلا الأجسام بما هي واقعة في التغير وبما هي موضوعات بالحذاء الحركات والسكونات^(٢).

من هذا يظهر أن الطبيعي يدرس الموجود الحقيقي، ولكن ليس بما هو موجود ولا بما هو جسم، ولا بما هو جوهر، ولا بما هو مركب من مادة وصورة، ولكن بما هو قابل للحركة والسكون. وهذا التعليل لا يزال اتباع الفلسفة المدرسية يدافعون عنه ويؤيدونه.

يزيد أرسطو الاسلام على ما تقدم: ان العلوم الجزئية لا يلتزم أصحابها بالبيان مبادئها، وصحة المقدمات التي بها يبرهنون ذلك العلم، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية يتعلق بصاحب العلم النكلي الذي موضوعه الموجود المطلق. وبما أن الطبيعيات هي من العلوم الجزئية، فالبرهنة على صحة مبادئها لا تختص بالعالم الطبيعي، بل بعلماء ما وراء الطبيعة. وبمباراة أوضح: ان العالم الطبيعي يمكنه أن يتخذ المبادئ المقررة في الالهيات، ويحارب بها خصومه، ويقارع أصداده، ويثبت القضايا المعترض عليها. ومن هذا الكلام يتبين للقارئ الفرق الشاسع القائم بين الطبيعيين الاقدمين، والطبيعيين المحدثين،

(١) يشير بالوهميات الى مواضيع العلوم الرياضية (٢) النجاة من ١٥٨.

لأن هؤلاء لا يسمعون إلا بالاختبار والواقع ، ولا يلجأون الى علم آخر يثبتون به ما يريدون تقريره .

٢ - المادة والصورة \times إن الكون بأجمعه هو في تغير مستمر ، وتحويل مستديم : فف اتجاه سنيديانة بإبسة كطع الدهر تلتهما النار فلا يحضي عليها إلا القليل حتي تصير رماداً . فهل ثلاثت السنديانة باحتراقها واضمححل كل ما فيها ؟

إن الأجسام الطبيعية جمعاء مركبة من مادة هي محل ، ومن صورة هي حالة فيه . ونسبة المادة الى الصورة كنسبة النحاس الى النخال^(١) . فكما أن الفنان لا يمكنه أن يصنع تمثالاً نحاسياً ما لم يكن عنده مادة نحاسية ، هكذا لا يمكن أن تكون مادة بدون صورة . أما الصورة فتقوم بمحز عن المادة لأنها أكل وأرق ، وبهذا القيام المسكل قد خالف ابن سينا المعلم الأول ، وذلك لكي يستطيع اثبات خلود النفس التي هي صورة الجسم . ان كل ما نعرفه نطلع عليه بالفعل أو بالصورة ، فيقع ذلك أن المادة الأولى ليست معروفة بذاتها لأنها لا تتضمن فعلاً بل استعداداً لاقتبال الصورة . اذن كيف يمكننا أن نبرهن على هذه المادة التي لا نستطيع الى تعريفها سبيلاً ، لأنها ليست موجودة في نوع أو في جنس أو في تميز ؟

نحن نعرف بدء ذي بدء ، بحواسنا الخارجية انه توجد أجسام تملك صوراً حسية ، وعندما تكون في الفعل ، تتضمن أقطاراً معينة . غير أن هذه الأجسام ليست هي كذلك لأنها تملك بالفعل أقطاراً مثلثة ، بل لأنها قابلة لأن تقبل تلك الأقطار أو ترفضها لأن الأقطار لا تركيب الأجسام بما أنها أجسام ، بل تنسب الى الأجسام نسبة العوارض الى الجوهر . إن السطاح مثلاً لا يدخل في تحديد الجسم بما أنه جسم ، ولكنه يدخل في تحديد الجسم بما أنه متناه . اذن هو عارض جسمي متغير وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتصور الجسم بما هو جسم دون أن نفكر ضرورة بأنه متناه . وبما أن كل جسم يملك صورة هي موضوع للعلم الطبيعي ، كذلك يملك امتدادات وأقطاراً محدودة تدخل مقولة الكلبيات ، وتكون موضعاً لعلم آخر . إن هذا الكتاب الموجود بين يدي الآن له ثلاثة أقطار تقاس وتعد بالأرقام ، وله فوق ذلك صورة محسوسة بهايقوّم كماله ، وتدرس وتوصف في علم آخر . اذن ان أقطار الأجسام لا تبقى دائماً غير متغيرة^(٢) . وهذا القول

(١) راجع النجاة ص ١٥٩

(٢) طالع كتاب جبل صليباً بعنوان Etude sur la mat. d'Avicenne, Page 66

يطلق على الصورة أيضاً لأنها إما أن تكون نفس الاتصال ، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي إلا والاتصال لازم لها . فان كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كليهما ، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال ، والاتصال يعدم عند الانفصال . فاذاً شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال ، وهو بعينه قابل للاتصال . فظاهر أن ههنا جوهرأ غير الصورة الجسمية ، هو الذي يمرض له الانفصال والاتصال معاً ، وهو مقارن للصورة الجسمية ولا يمكن أن يوجد مفارقاً وهو ما نسميه مادة^(١) فيتضح :

١ - إن المادة لا يمكنها أن توجد بمعزل عن الصورة ، ولكن الصورة الكاملة كالنفس البشرية مثلاً يمكنها أن توجد بدون المادة ، بل أن المادة هي سجن لها .

٢ - فساد شيء يكون تكويناً لشيء آخر ، وتكوين شيء يكون فساداً لشيء آخر فالمرحوبات بأجمعها تفسد وتكون بموجب هذه السنة ، ولن نجد لسنة الله تبديلاً وإذا سلمنا بهذه النظرية التي لا يزال ينهجها اتباع الفلسفة المدرسية ، فعلياً أن نسلم بتقسيم الموجودات على هذه الطريقة :

أول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسم الذي يعطي صورة الجسم ، وصورة كل موجود ، ثم الصورة ، ثم الجسم ثم الهيولي ، وهي وإن كانت سبباً للجسم ، فإنها ليست بسبب يعطي الوجود بأنه محل لنيل الوجود ، وللجسم وجودها ، وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها . . . فان أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض ، وفي الأعراض ترتيب في الوجود أيضاً^(٢)

٣ - بحمل باقي الطبيعيات بعد أن يفرغ الشيخ الرئيس من تقرير ما تقدم المقالة الثانية فيتكلم عن لواحق الأجسام وعن الحركة وعن الاسطقسط أي العناصر النار والماء والهواء والتراب .

ولقد تأثر في نظرياته تلك بأقوال الفلاسفة اليونانيين الذين اختلفوا أيما اختلاف في المبادئ الطبيعية . فجاء أرسطو ونقدمه نقداً عسيراً ، وجعل المبادئ الطبيعية ثلاثة فقط لأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها . فالأول الهيولي أو المادة الأولى ، والثاني العدم ، والثالث الصورة . فابن سينا حذف العدم وجعل للطبيعة مبدأين هما الهيولي والصورة

الفصل السادس

النفس في نظر ابن سينا

كان ابن سينا أول فيلسوف مسلم درس علم النفس دراسة شاملة ، وتعمق فيه تعمقاً عميقاً ، وكتب فيه كثيراً . نحن لا نذكر أن الشيخ الرئيس قد اعتمد في دراسته علم النفس على آراء أرسطو ، لكنه قد أفاد أيضاً من مصادر أخرى لم يعرفها أرسطو ، ولا سما من الدراسات الطبية والنشرية لعلماء القرون التالية لعصر المعلم الأول ، فجاءت كتابات أبو علي في هذا العلم أكمل من كتابات أرسطو . والحق يقال إن علم النفس السينيوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم . وكان له نفوذ عظيم في القصور التالية بين المسلمين . وأثر تأثيراً كبيراً في أفكار الفلاسفة اللاتينيين طوال العصر الوسيط كما يبدو ذلك في مؤلفات ألبرت الكبير ، والقديس توما الأكويني ، ودون سكوت وغيرهم من أساطين الفلسفة المدرسية (١) .

وعلم النفس في نظر ابن سينا جزء من علم الطبيعة . وهو ينقسم إلى قسمين رئيسيين : قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقي ، وهو يشمل البحث في اثبات وجود النفس ، وماهيتها ، وهل هي مادية أو غير مادية ، وعلاقتها بالجسم ، وخلودها . . . وقسم يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعي ، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة (٢) وسوف ندرس في هذه الصفحات رؤوس مشا كل هذا العلم كما عرضها الشيخ الرئيس

١ - ﴿ وجود النفس ﴾ يعتقد ابن سينا أن العقل بقوته الذاتية يمكنه أن يبرهن على وجود النفس . وأقوى برهان يأتينا به برهان الحدس والمحاكمة كما يسميه .

إننا نرى أجسامنا تتغذى وتنمو وتتحرك ، ونعرف من الاختبار أن هذه الصفات ليست من خاصات الأجسام ، فنذكر بالحدس أن فينا مبدأ تصدر عنه هذه المفعولات ، وهو ما نطلق عليه اسم نفس (٣) .

أدخل مخدعك ، واغض عينيك عن الخارج ، واصد أذنيك عن ضجيج الهاوية ،

(١) راجع كتاب « الإدراك الحسي » عند ابن سينا ، للاستاذ محمد عثمان نجاتي ، ص ١٧ و ١٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٩ . (٣) الشفاء ص ٢٧٨

وارجع الى نفسك ، واصنع الى داخلك فسمع صوتاً يناديك : « إنك مهما تحاول لن تستطيع أن تتجرد عن ايتك وفكرك ، لأن أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هو إدراك الانسان نفسه » (١)

لكن بأي آلة يدرك الانسان نفسه ؟ أبالبصر أم بالسمع أم بالخيلة أم بالوهم ؟ يدرك الانسان نفسه بمعمول عن كل آلة لأن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدية يوجب أن تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة ، ولا أن تعقل أنها عقلت ، فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها ، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة ، إذن إن النفس تعقل ذاتها بذاتها وليس بالآلة (٢) . قال ابن سينا في كتاب الاشارات ص ١٢٣ :

« بماذا تدرك حينئذ ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ أتري المدرك منك أحد مشاهرك أم عقلك ، وقوة غير مشاهرك وما يناسبها ؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاهرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط ، فانه لا وسط . فبتي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى . »

وقصاوى الكلام أن النفس تدرك في أول الامر ، وقبل كل شيء ذاتها ووجودها مجردة عن المادة ولواحقها وبدون آلة ما ، لانه لو كانت تدرك بالآلة لكانت الادراكات الشاقة توهنها وتفسدها ، كما أن الانفعال الشاق المنكر يضعف الحس ، والرعد الشديد يفسد السمع . وهذا القول يذكرنا بنتيجة لديكارط أوردها في كتاب الناملات وهي : « إن إدراك النفس أسهل وأوضح من إدراك الجسد »

٢ - * حدوث النفس * ولكن من أعطى النفس وجودها ، وكيف حلت في هذا الجسد البالي ، ولماذا ؟

إن الذي خلق النفس هو الله تعالى ، على أنه لم يعطها وجودها بنفسه مباشرة بل أسند ذلك الى واهب الصور الذي لا يعطي النور إلا الى مستحقه .

كان أفلاطون يؤمن بأن النفوس أبدية أزلية وجدت قبل الجسد . أما الشيخ الرئيس فانه نقض هذا القول ، وأثبت أن النفس حادثة مع البدن وهاك دليله : « إن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن ، فإما أن تكون متكررة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة . ومحال أن تكون ذوات متكررة ، وأن تكون ذاتاً

إن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن - فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة . ومحال أن تكون ذوات متكثرة وإني تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين ، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن » (النجاة ص ٣٠٠)

إن النفس لا يمكنها أن تكون متكثرة الذوات ، لأن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة . إلا أن الأول باطل لأن النفس ليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة وماهيتها واحدة ، وكذلك الثاني باطل لأن النفس لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، وتكون موجودة قبل البدن لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان . فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد البسيط منقسماً وهذا ظاهر البطلان ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله . فقد صرح اذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، لذا يجب عليها أن تستعمله وتتم بأحواله ^(١) .

إن المعلوم لم توجد منطبعة في النفس منذ الأزل كما يظن أفلاطون بل إن الآلهة سمح بهبوط النفس إلى أرض الشقاء لكي تكتسب المعرفة والعلم ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون إلا باشتراك الحس ، لأن المعرفة تأتينا عن طريق الحس كما يقرر أرسطو ^(٢)

٣ - ﴿ قوى النفس ﴾ إن النفس بما أنها صورة الجسم وكأله فهي ، كما يقول أفلاطون ، مبدأ حركة البدن ، وبالفعل تحركه . مثلما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك . فيظهر من ذلك أن النفس مشتركة بين النبات والحيوان والانسان والملائكة ، إلا أنها في النبات والحيوان كمال الجسم الطبيعي . أما في الانسان والملائكة فهي الجوهر المحرك اللامتناهي . والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام : نباتية وحيوانية ، وإنسانية . وهذا التقسيم يختلف عن تقسيم المعلم الأول الذي جعل قوى النفس أرباعاً : الغذائية والحساسة والحركة والناطقة . ولعل الشيخ فعل حسناً بجمعه الحساسة والحركة في القوة الحيوانية .

١ - ﴿ النفس النباتية ﴾ يعرف ابن سينا النفس النباتية بأنها كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويغتنى ، ولها ثلاث قوى : القوة الغذائية ، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى شاكلة الجسم الموجودة فيه فتلتصقه به بدل ما يتحلل عنه . والقوة

(١) طالع النجاة ص ٣٠١ . (٢) تراجع ابن سينا عن هذا الرأي في آخر حياته .

المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم القائمة فيه. والقوة الموائدة، وهي قوة تكثر الأجسام الصادرة عنها. وهذه القوى مشتركة بين النبات والحيوان والإنسان.

ب - النفس الحيوانية ﴿﴾ إن النفس الحيوانية هي كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، ولها قوتان محرقة ومدركة. فالمحرقة تنقسم إلى قسمين: باعثة وطاردة. الأولى هي القوة النزوعية والشوقية، ولها سمعتان الشهوانية والغضبية. والثانية هي قوة تنبعت في الأعصاب والعضلات فتجذب الأوتار أو ترخيها أو تمددها بحسب احتياجاتها.

كذلك القوة المدركة تنقسم شطرين: خارجية وداخلية. المدركة الخارجية هي الحواس الخمس أو الثماني: البصر والسمع والشم والتذوق واللمس. ويشبه أن تكون هذه القوة، على حد تعبير ابن سينا، لا نوعاً واحداً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله. الواحدة حاكمة في التضاد بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب. والثالثة حاكمة في التضاد بين الحشن والاملس^(١)

والمدركة الداخلية لها قوى تدرك المحسوسات، ولها قوى تدرك معاني المحسوسات. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً، وأن المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً. مثال الأول ادراك اللغة صورة الذئب أعني شكله وهيئته ولونه. فإن نفسها لم تدركها لو لم يدركها قبلاً حسها الظاهر. ومثال الثاني إدراك اللغة المعنى المضاد في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس ثم بالقوى الباطنة هو الصورة، والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس هو المعنى^(٢).

ثم بعد ذلك تأتي قوة «فنتاسيا» أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم في الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه. ومن القوى الباطنة قوة الخيال أو المصورة وهي تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها، ومرتبة في التجويف المقدم من الدماغ، لأن قوة قبول الصور غير قوة حفظها.

ثم المتخيلة، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، وتسمى مفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية. ثم الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط

من الدماغ ، تدرك من المحسوس ما لا يحس . ثم القوة الحافظة للذاكرة ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات .

هذه قوى النفس الحيوانية كما أوضحها الرئيس ، وهي لا تختلف إلا قليلاً عن النظام الذي وضعه لها أستاذه الفارابي . إلا أن ليس جميع الحيوانات سواء ، فمنها ما يملك الحواس الخمس ، ومنها ما له بعض دون بعض . وبهذا لو وضع لنا ابن سينا درساً وافياً عن أنواع الحيوانات وما تملكه من قوى :

ح - النفس الناطقة يحدها الشيخ بأنها كال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال السكائنة بالاختيار الفكري والاستبطاء بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور للكلية . فاذن ابن سينا لم يميز بين النفس للناطق والمقل الانساني .

تنقسم قوى الناطقة الى عاملة وعاملة مع أن القوتين يطلق عليهما اسم عقل . فالقوة العاملة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية ، وتنسب إما الى القوة الحيوانية النزوعية وإما الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة وإما الى نفسها . فاذا نسبت الى القوة الحيوانية النزوعية أحدثت للانسان هيئات تختص به مثل الضحك والحجل وما أعجبهما . واذا نسبت الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة سببت للانسان استنباط التقادير في الأمور السكائنة والفاصلة واختراع الصناعات . وإذا نسبت الى ذاتها وأسدت الآراء الدائمة المشتركة بين العقليين العملي والنظري . فتكون إذن القوة العاملة هي العقل العملي ، والقوة العاملة هي العقل النظري .

أما العقل النظري فهو قوة من شأنها أن تنطبع بالصور السكلية المجردة عن المادة . وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب . وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل . والقوة تقال على الاستعداد المطابق للقوة ، وعلى الملكة ، وعلى كمال القوة . فالقوة النظرية اذن تنسب الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها ، وحينئذ تسمى عقلاً هيولياً وهذا يملكه كل شخص . وتنسب أيضاً الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولية قد حصل فيها من المعقولات الأولى (كالشكل أعظم من الجزء) التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية وتسمى عندئذ عقلاً بالملكة . وأخيراً تنسب القوة النظرية الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة السكلية . وهذا ان يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ،

إلا أنه ليس يطالما ويرجع إليها بالفعل فمقلها وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب . أما إذا نسبت القوة النظرية الى الصورة المجردة نسبة ما بالفعل المطلق فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً ، وهو عبارة عن عقل كامل تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالما ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فهذه مراتب النفوس التي تسمى عقولاً نظرية ، وهي تنتهي عند العقل المستفاد الذي به يتم للنوع الانساني . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلا تحت تأثير علة موجودة بالفعل كان من الضروري أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، هو العقل الفعال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس

وترتيب درجات العقول النظرية عند ابن سينا لا يختلف إلا اختلافاً جزئياً عن الترتيب الذي وضعه الفارابي أصنافه ودليله في الفلسفة .

والخلاصة إن العقل العملي يسيطر على سائر قوى البدن ، ويوجه سياسة الجسم وأخلاقه كيفما شاء . أما العقل النظري فمهمته لا تتمدى الاتجاه الى المبادئ العالية ، وهو النفس البشرية المجردة .

٤ — الفرق بين الادراكات \times إن الادراك يكون إما بالحس أو بالتخيل أو بالوم أو بالعقل . وبشبهه أن يكون أخذ صورة المدرك ، حتى اذا كان مادياً فيأخذ صورته مجردة عن المادة تجزئاً ما .

فالحس يأخذ الصورة عن المادة دون أن ينزع اللواحق التي لها من جهة المادة ، واذا زالت النسبة بينها وبين المادة بطل ذلك الأخذ ، لأنه لا يمكنه أن يستثبت على تلك الصورة إن غابت المادة .

والخيال يبرىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، لذلك إذا غابت المادة تبقى الصورة في الخيال ، إلا أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما ^(١)

والوهم يرتفع قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية ، وإن عرض لها أن تكون في مادة كالخير والشر والموافق والمخالف . فهذا النزاع أشد استقصاء وأقرب الى البساطة من النزعين الأولين ، إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه

الصورة عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية.

وأما العقل فانه ينزع الصورة عن المادة من كل وجه ، وعن لواحق المادة معها في أخذها أخذاً مجرداً . لذا لا يمكن الحس والخيال والوهم أن تدرك الكليات ، بل إدراكها محصور في الجزئيات ، وبالعالي فانه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ، ولا من المدرك للكل بمادي ^(١) .

٥ - وحدة النفس * ما تقدم ذكره يظهر أن النفس البشرية متعددة الأقسام ، كثيرة القوى ، لكنها على الرغم من ذلك كله لا تزال واحدة كما ثبت الشيخ . إن النفس الانسانية بل سائر النفوس هي في الجسم كالمحرك في السيارة ، فكما أن المحرك ولو حرك آلات كثيرة يعد واحداً ، كذلك النفس وهي تبدأ الحركة في البدن يجب ان تكون واحدة . وكما أن المحرك لا يحرك السيارة ما لم تكن كاملة بسائر الآلات ، كذلك النفس لا تقوم بعملها في البدن ما لم يكن كاملاً مهيأً لاقبال ذلك .

لو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة . غير أننا نعرف أن الغضب لا يصدر إلا عن الحس ، الأمر الذي يبرهن على أن قوتي الغضب والحس تجتمعان في ذات واحدة ، كما تجتمع آلات السيارة حول المحرك . فهناك إذن مبدأ واحد لقوة الغضب وقوة الحس .

أجل إن قوى النفس منفصلة متعددة ، ولكن انفصالها وتعدادها ليس سبباً لتكثير النفوس ، لأن القوى المتعددة يمكنها أن تنضوي الى نفس واحدة . ولكي يقرب ابن سينا هذه الفكرة من عقل القارئ يورد المثال الآتي : -

إن الجوهر المفارق نمثله بالشمس ، والبدن بحرم يتأثر من الشمس ، ونشبه النفس النباتية بمكان تسخينها إياه . والنفس الحيوانية بمكان انارتها له . والنفس الانسانية بمكان اشتعالها فيه ناراً . فان كان ذلك البدن لا يقبل الانارة والاشتعال فيكتفي باقتبال التسخين فقط ، وإن كان أهلاً للانارة فيرضى بها فقط . ثم ان كان الاستعداد ، وهناك ما من شأنه أن يشتعل من المؤثر الذي يحرق بقوته فتحدث الشعلة جرمًا لاقبال الصور من العقل المفارق . وحينئذ تكون مع المفارق علة للانارة والتسخين ، ولو لم تكن لظل التسخين والانارة كما كانا قبلاً . وهذا تشبيه دقيق مفهوم .

٦ - بقاء النفس * ينقسم الفلاسفة في تقرير مصير النفس الانسانية الى فئات

متعددة أشهرها أربع : فئة تقول إن النفس ليست سوى مادة كباقي المواد ولا تمتد إلاّ الحس والاختيار . واتباع هذا الرأي هم الماديون المتطرفون . وقوم لا يسمون بوجود المادة ولا يرون في مظاهر الكون إلاّ الروح والأفكار ، وهؤلاء هم المثاليون المغالون . وآخرون يقولون بانتقال النفوس بعد الموت من بدن إلى بدن وهؤلاء هم أهل الفلاسفة ، والباقيون وهم الأكثرية الساحقة يقولون إن النفس الانسانية لا تموت بموت الجسد ، ولن تقبل الفساد أصلاً ، وهؤلاء هم المعتدلون . والشيخ الرئيس ينتمي إليهم وقد أتى لاثبات ذلك ببراهين تختلف قوة وكالاً ، إلاّ أنها بجمالها تستحق التقدير ، ونحن الآن نقتصر على إيراد برهانين خوف الاسهاب الممل :

أولاً : في البدن قوة تحركه وتسمى نفساً . وهذه النفس تقبل المعقولات من العقل الفعّال ، ولذلك تكون له محلاً بنوع من الأنواع . والحال أن محل المعقولات لا يمكنه أن يكون جسماً . إذن النفس البشرية هي لامادية ، وبالتالي خالدة .

من المحال أن يكون محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير ، لأنه إن كان جسماً فإما يكون منقسماً ، وإما غير منقسم . فإذا كان غير منقسم أي نقطة ، فالنقطة هي نهاية ما لا يتميز لها في الوضع عن الخط والمقدار ، ولذا لا يمكنها أن تقبل شيئاً عرضياً ، بل كل ما تقبله يجب أن يكون ذاتاً أو مقداراً . والحال أن العقل الفعّال لا يستطيع أن يكون ذاتاً في جسم واحد لأنه يدبر جميع الأجسام على السواء ، كما أنه لا يمكنه أن يكون مقداراً . إذن لا يسوغ لمحل المعقولات أن يكون جسماً غير منقسم .

وإذا فرضنا أن محل المعقولات هو جسم منقسم ، فعلياً من باب الوجوب أن نفرض أن الصورة المعقولة تنقسم ، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزآن المنقسمان متشابهين أو غير متشابهين ، فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياها ؟ وإن كانا غير متشابهين فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلاّ أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية . والمعلوم أن الأجناس والفصول القاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية . إذن ... (١)

ثانياً - إن النفس البشرية هي جوهر بسيط . والبسيط لا ينحل كما تنحل العناصر . إذن النفس تبقى ولو فارقها الجسد لأنها أهمى منه مادة ، وأعلى قيمة حلت فيه مكرهه . نحن لا نذكر أن النفس تتألم بتألم الجسد ، ولكن الجسد بالوقت نفسه هو الذي يعيقها عن بلوغ الكمال والاتحاد بالذات العليا ، لذلك إذا كانت مستكملة

بالكالات لا تحزن لفراق الجسد .

وهذا يذكرنا بقول القديس بولس فيلسوف الآم : « من ينقذني من جسد الموت هذا لأنحل وأصير مع الله » . ولأن سينا غير ذلك براهين متعددة محيطة ، منها برهان علاقة النفس بالجسد وهو وارد في كتاب النجاة (ص ٣٠٢ - ٣٠٩) .

أما مسألة التماسخ فإن ابن سينا يبطلها بالدليل الآتي . إذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن يستحق بذاته نفساً تحدث له . وتتماق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً . وكل حيوان يستحق نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمذبرة . فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي بنفسها ، ولا تغفل بالبدن فليس لها علاقة بالبدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو ، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجود . إن المقام لا يسمح لنا بأكثر مما قلناه عن علم النفس السينيوي ، إنما لا نود نقض القلم من هذا الفصل قبل أن نورد موجزاً لتقسيم الوظائف النفسية في نظر الشيخ الرئيس .

النفوس ثلاثة : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الناطقة . للنفس النباتية ثلاث وظائف : التغذي ، والنمو والتولد . وللنفس الحيوانية ، فوق ما للنفس النباتية ، وظيفتان ١ - « الإدراك وهو إما بالحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، وإما بالحواس الباطنة وهي الحس المشترك . والمصورة والمتخيلة ، والوهم والذاكرة » ٢ - الحركة وهي إما بالنزوع الذي يكون بالهوية والغضب وإما بالاجماع أي فعل الحركة . ثم للنفس الناطقة ، علاقة على ما ذكر ، للعقل العملي والعقل النظري .

وهذا التقسيم الذي وضعه ابن سينا للوظائف النفسية يعبه في أساسه التقسيم الذي وضعه أرسطو من قبل . ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة . فيقول أرسطو بثلاث حواس باطنة فقط هي الحس المشترك ، والتخيل ، والذاكرة . أما المصورة والوهم فغير موجودين عند أرسطو . ويختلف تقسيم ابن سينا أيضاً عن تقسيم أرسطو في درجات العقل . وتقسيم الشيخ الرئيس تمسك به أيضاً الغزالي ، وعن طريقه وصل إلى الغرب ، وتمسك به فلاسفته في العصر الوسيط (١) .

وعليه إذا فهمنا بالابداع اخراج نظريات جديدة في عالم الفكر ، فإن ابن سينا أبعد من أن ينسب إليه الابتكار في علم النفس . ولكن إذا فهمنا بالابداع ضم نظريات وآراء بعضها إلى بعض ثم تحتها بحثاً علمياً ، فإن ابن سينا من هذا القبيل يكون مبدعاً .

(١) كتاب الإدراك الحسي عند ابن سينا لمحمد متالك نجاتي

الفصل السابع

العلل والوجود

علم أرسطو أن العلم الالهي يدرس الوجود بما هو وجود ومحولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقطع كل منها جزءاً من الوجود ، ويبحث في محولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع اليه بالذات هذه العلل والمبادئ ^(١) ، وهذا الموجود هو الله تعالى لأنه على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر . بل هو مبدأ للوجود المعقول على الإطلاق ^(٢) ، وبما أن الله هو أشرف الموجودات وأسمىها ، كان العلم الالهي أعلى العلوم وأسمىها . وهذا الكلام أخذه ابن سينا عن المعلم الأول من غير ما تعديل .

١ - ﴿العلل﴾ كل علة مبدأ . وليس كل مبدأ علة ، فالوالد هو علة الابن ومبدأه ، والنقطة هي مبدأ السطر وليست علة . وهذا التعليم مأخوذ عن أرسطو . إلا أن الشيخ الرئيس قد خلط بين العلة والمبدأ ، وهذا خلف . وقد انقبه ناشر كتاب النجاة المصري الى هذه الغلطة وعلق عليها : « قوله ومبادئه لو تركه لكان أولى وأصوب ، فإنه لا مبدأ للموجود المطلق أصلاً وإلا لكان مبدأ لنفسه » (ص ٣٢٢) .

عرفنا من الطبيعيات أن الشيء يتركب من الهولي والصورة ، فهما اذن علتان ذاتيتان يتكوّن منهما الشيء نفسه . الأولى تسمى العلة المادية ، والثانية العلة الصورية . مثال ذلك الخشب لسرير هو علة ماديا له لأن الحميمير كامن بالقوة في الخشب ، والشكل أو التأليف للسريّر هو العلة الصورية التي جعلت الخشب سريراً .

على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين الواحد ما منه يكون شيء أي الانتقال من وجود الى وجود آخر ، أو الانتقال من اللاوجود الى الوجود . والثاني الغاية التي تقصد إليها حركة الانتقال . النحو الأول مبدأ الحركة ويسمى علة فاعلية ، والنحو الثاني غاية الحركة ويسمى العلة الغائية . وهذا التعليم مأخوذ أيضاً حرفياً عن المعلم الأول ^(٣) .

(١) الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ، الطبعة الاولى ، ص ٢٢١

(٢) النجاة ص ٣٢٢ (٣) كتاب كرم المذكور ص ١٧٧ .

قال الشيخ الرئيس : « والغاية بما هي شيء فانها تتقدم سائر العلل ، وهي علة العلل في انها علة ، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر ، وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفعل متأخراً في الشيئية عن الغاية ، وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية ، وليست هي لأجل شيء آخر ، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل . ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية . فان الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي الحركة لارادته الى العمل . وإذا كان الفاعل أعلى من الارادة كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الارادة التي تحدث عن تحريك الغاية . وأما سائر العلل فان الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلوم بالزمان ، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة . والقابل دائماً أحسن من المركب والفاعل أشرف ، لأن القابل مستفيد لا مفيد ، والفاعل مفيد لا مستفيد ^(١) »

وبكلام وجيز : إن ابن سينا يثبت ستة أنواع من العلل : أولاً - العنصر أي مادة المركب . ثانياً - صورة المركب . ثالثاً - الموضوع . رابعاً - صورة الهيولي . خامساً - الفاعل سادساً - الغاية . إلا أن مادة المركب تذوب في الموضوع لأنها مما علة بالقوة للشيء المزمع أن يكتسب وجوداً ، وصورة المركب تنزع بصورة الهيولي لأنها مما علة بالفعل . ومعلوم أن الهيولي والصورة لا يمكنهما أن يكونا علة إلا للصادر عنهما الذي هو ممكن بذاته . والوجود الممكن يصبح ضرورياً بتدخل وجود آخر بعد علة له ، فيكون ابن سينا لا يعلم إلا بوجود علة واحدة مطلقة ، وهي واجب الوجود . فان جميع الأشياء التي تصدر عن واجب الوجود لا تملك بذاتها إلا امكاناً فقط ، ولذلك هي معلولة ^(٢) . وأما واجب الوجود فلا علة له ولا ابتداء ، لأنه لا يستمد الوجود من كائن آخر ، بل ذاته هي عين وجوده كما سوف نبين فيما يلي :

٢ - **الوجود** : إن ابن سينا لم يكتب على وجه التفصيل والاستدلال المنطقي التأليفي في موضوع الوجود ، بل جل ما قاله هو نكت وشذرات في المنطق واللاهيات وزعمها في منطق الاشارات والتفسيحات ، وما بعد الطبيعة التابع أيضاً للاشارات والتفسيحات ، وفي منطق النجاة والشفاء ، وفي إلهيات النجاة والشفاء ، وفي غير ذلك من

(١) النجاة ص ٣٤٥ (٢) كتاب الدكتور جبل صليبا الفرنسي المذكور سابقاً ص ٧٥

رسائله المختصرة . فهو والحالة هذه لم يقرر نظرية في كتاب أو فصل مستقل . وإذا كان الباحثون الافرنج قد بالغوا أكثر من العرب في دراسة ابن سينا ونظريته الوجودية ، فانهم مع ذلك قد نسبوا إلى الشيخ الرئيس نتائج كثيرة لم تخطر له على بال . من ذلك أطروحة الأنسة جواشون التي وضعها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة . فان الدكتوراه قد انطلقت ابن سينا بما لم ينطقه ، ونسبت إليه ما لم يكتبه أو يفكر فيه بالصفة التي شرحها . إن نظرية ابن سينا الوجودية تلخص بنتيجتين : الأولى قرر فيها تشابه الوجود بالفصل الحقيقي بين الماهية والوجود . والثانية مال فيها إلى وحدة الوجود في تكوين العالم . وهذه النتيجة محلها في نظرية الصدور التي سوف ندرسها فيما بعد .

أما الوجود نفسه فان ابن سينا يفهمه كما فهمه أرسطو من قبله ويقرر أنه هو أول ما يرسم في النفس عن طريق معرفتنا الحسسية للأشياء الخارجية التي نراها ونلمسها . قال الشيخ الرئيس : « إن الموجود والشيء والضروري معانيهما ترسم في النفس ارتساماً أولياً ^(١) » . وبعد ابن سينا في الاستدلال فيبرهن على أن الوجود ، ولو كنا نكتسبه بالتجربة الحسسية ، إلا أنه موضوع ذاتي لفكرنا ، وحده أولى مطلق . قال :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هوباً لا يسدده فيه قوام الهواء صدماً مما يحوج إلى ما يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . . . فلا شك في اثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّل بدأ أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته ^(٢) » . وهذه الفكرة تعد تمهيداً [لكوجيتو] ديكارت في منهجه أي [أنا أفكر إذن أنا موجود] . وقد تمسك ابن سينا بهذه الفكرة طوال حياته ، الأمر الذي بدلنا على أنها فيض تأملاته الرصينة .

وظن بعض الدارسين أن ابن سينا يقول بالحد الاعمى في الوجود الذي لا يوافق إطلاقاً أية حقيقة خارجية . ولو كان لهذا القول بعض الأثر في كتاب النجاة وغيره من مؤلفات ابن سينا ، إلا أن البعد عن ذلك واضح في كتاب الاشارات والتنبيهات ، لأنه يقول صراحة : « إن الحد قول دال على ماهية الشيء . . . ويجب أن تعلم أن الغرض في

التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الدائيات من غير زيادة اعتبار آخر ، بل أن يتصور به المعنى كما هو في الماهية^(١) . ومتى دل الحد على الماهية امتنع أن يكون اسماً لأن الماهية لا تكون اسماً فقط ، ولو كانت منفصلة عن الوجود . ولم يكتب ابن سينا بالتمييز المنطقي بين الوجود والماهية ، لكنه قال أيضاً بالتمييز المتأخر بين بينهما كما قال ذلك قبله الفارابي . وقد استعار القديس توما من ابن سينا تحليل فكرة الماهية الممكنة لا الواجبة في الموجودات ليهرب من على الفصل بين الوجود والماهية ، فالوجود الواجب الوجود تكون ماهيته عين وجوده . وصحيح النظرية السينوية بالنسبة إلى فكرة الممكن لأنه لاحظ أن المادة بذاتها لا تقبل إلى اللاوجود ، بل إلى الوجود . وهذا مخالف لابن سينا الذي كان يوجه الماهيات أيضاً إلى اللاوجود .

وبينما يحاول ابن سينا توثيق الترابط بين الماهية والوجود في جانب الخلق والتكوين ، إذا به يفصل بينهما من وجهة نظر عرضية حتى أنه يتجاهل ما تستمده الماهية من الوجود . أما القديس توما فيرفض القول بأن الوجود عرض بسيط ، لأن الموجود له صورة مادية ملموسة . لكنه يقرر مثل ابن سينا الفصل الحقيقي بين الوجود والماهية^(٢) .

على كل حال إن نظرية ابن سينا الوجودية قد تركت أثراً جليلاً في الفلسفة الأوروبية ، وظلت مسرحاً لمحوث قيمة خلال القرنين كاملين ، وخلدت بعض نتائجها على وجه الدهر ، فضلاً عن أن معجمية القديس توما الفلسفية قد أفادت من مترجمي ابن سينا لفظتين استعمالهما في كتاباته طوال حياته وهما لفظا الوجود والماهية . انما من الصعب علينا أن نتحدث عن أثر ابن سينا في القديس توما ، لأن عبقرية هذا القديس « قد استخدمت معطيات مختلفة جداً مع محافظتها دائماً على بصيرتها النقادة ، التي هي المقياس والعلمانية الفكرية التي كان يحال به بوزن كل شيء دون أن يكون مقوداً به^(٣) » .

(١) الاشارات والنسب ، طبعة الاستاذ سليمان دنيا سنة ١٩٤٧ ، المنطق ص ٥٦ —

(٢) فلسفة ابن سينا وأثرها في أوروبا خلال القرون الوسطى للأنسة جواشون ، الترجمة العربية ص ١١٨

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٠ — وان شئت التوسع في هذا الموضوع فراجع مقالنا في مجلة «الكتاب»

الفصل الثامن

الله تعالى

فطر الانسان على حب معرفة الفاعل . فاذا شاهد تمثالا ابدعته يد فنان عبقرى أو رأى رسماً متقحلاً لا تناسب بين خطوطه وألوانه ، فأول عبارة يرسلها : « من صنع ذلك ؟ » إذن لا تترتب على الفلاسفة إذا تأملوا الموجودات مليساً وتساهلوا عن مبدعها ، وخصصوا القسم الأكبر من كتاباتهم لمعرفة الخالق وتحديد العلاقة بينه وبين مخلوقاته .

١ - يعتقد ابن سينا كأستاذ الفارابى أننا ننسلق من معرفة الموجود الذسى إلى معرفة الموجود المطلق . أو بعبارة أصرح : معرفتنا للوجود الممكن توصلنا الى معرفة واجب الوجود . وهذا حقيقى لأن الموجودات فى الطبيعة معروضة للسكون والفساد ، ومن ثم ممكن وجودها وعدمها بعد وجود . إلا أن سلسلة الممكنات لا تكون غير مقناهية ، لأنها إذا كانت غير متناهية تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، ولا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود . وبما أن الممكن الوجود لا يقدر أن يتناول وجوده من ذاته لكونه ممكناً ، فيجب إذن أن يأخذ وجوده من واجب الوجود الذي يعطي الممكنات الوجود ، وهو ما نسميه الله . وهذا الدليل مجده عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦) بالصيغة التالية : « الجوهر أوائل الموجودات ، فاذا كانت كلها فاسدة كانت جميع الموجودات فاسدة . . . اذا كانت القوة متقدمة على الفعل ، فال شيئاً مما هو موجود لم يكن يوجد » .

إلا أن المعلم الأول يربط الموجود الواجب يقدم العالم والحركة ، أما ابن سينا فيخلص الدليل من هذه الربطة ، ويرى أن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات للفعل الواجب لتفسير ما هو بالقوة . وعن ابن سينا أخذ القديس توما الأكويني هذا الدليل ، واثبته تحت البرهان الثالث على وجود الله .

وللشيخ الرئيس برهان آخر لاثبات وجود الله هو دليل الملل . ونحن نرى أن كل موجود ممكن إما أن يكون مع امكانه حادثاً أو غير حادث . فان كان غير حادث ، فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته . فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن ، وان كان بعلة ، فلا يجوز التسلسل بالملل الى غير نهاية ، فلا بد من اثبات علة فاعلية أولى . وهذا البرهان مقتبس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (م ٢ ف ٢) إلا أن المعلم الأول

لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لاثبات علة أولى تفعل بوسائل مترتبة فيما بينها .
أما ابن سينا فيرجي من وراء كلامه لاثبات علة مطلقة طائفة (النجاة ص ٣٨٦ وما بعدها) .
وعن ابن سينا أخذ القديس توما الأكويني هذا الدليل ، وأثبتته بالعدد الثاني من أدلته ،
ولكنه لم يربط العلة بالممكن بل يربط الموجود المتحرك بالعلة الفاعلة . وهذا أوضح .

٢ - بعد العلم بوجود الله بمحاول الشيخ الرئيس تعريف ماهيته ، ويثبت أن الماهية
والوجود في الله هما شيء واحد ، لأننا إذا فصلنا ماهيته عن وجوده جعلناه متجزأ
وقابلًا للقبلية والبعدية ، وفيه شيء ما بالقوة الأمر الذي لا يلائم واجب الوجود لأنه
هو الكمال بالذات ، والوجود المطلق ، والعلة الأولى ، والمبدأ الأول لجميع الموجودات ،
والواجب التام الذي ليس له حالة منتظرة .

وبما أن واجب الوجود خال من القوة ، وكل شيء فيه هو بالفعل ، فيتبع ذلك أنه تعالى
بسيط . وهذا واضح لأن الله ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا
مادة معقولة بصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة لا في
الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، ولا يقع تحت جد أو برهان ، منزه عن السكم ،
والكيف ، والمساهية ، والابن ، والمتى ، والحركة . والقديس توما الأكويني قرر المبدأ
الذي سار عليه ابن سينا في الوصول الى معرفة ماهية الله إذ أثبت في هذا الصدد أن
أول ما يثبت فعله تمييز الله من سائر الموجودات ، وهذا ما يدل عليه بالصفات السلبية
التي تقول ما ليس هو ، ثم بعد ذلك نضيف اليه الصفات الثبوتية التي تدل على كماله .

٣ - أقام الشيخ الرئيس الدليل على صفات الله الثبوتية فأخذ عن الدين الاسلامي
فكرة الوحدانية ، وحقيقة الله ، وأنه تعالى لا ند له ولا شريك ، وبرهن على ذلك
فلسفيًا ، وقد جراه في ذلك القديس توما الأكويني ، وتوسع في النتائج التي توقف
عندها ابن سينا .

٤ - ان طبيعة الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل ، وانما يعرض لها أن
لا تعقل اذا كانت في المادة أو مكتنفة بعوارض المادة . والحال أن الله مجرد عن المادة
ولواحقها ، فاذن هو عقل . وبما أنه يعرف أن لذاته هوية مجردة فهو عاقل ذاته . وبما
أنه يمد لهويته ذاتًا ، فهو معقول ، وكون الاول عاقلًا ومعقولًا لا يوجب فيه كثرة
البنية ، لأن محصيل الأمرين ليس إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية
مجردة هي ذات له ، وهذا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، والغرض واحد .

٥ - أما الجمال والكمال والبهاء اللامتناهي فتقوم في الماهية العقلية المطلقة والخيرية المحضة البريئة عن كل نحو من أحماء النقص . والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ كل اعتدال . وعما أن كل جمال ملائم ، وخير مدرك هو محبوب ومعشوق ، فظهر أن الله هو محبوب ومعشوق لأنه في غاية الكمال والجمال والبهاء ، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ويتمقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لازم وملئذ^(١) . وهذه المبادئ مأخوذة عن أرسطو الذي أثبت أن الحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول^(٢)

ونظرية ابن سينا هذه في العقل والعاقل والمعقول ، وفي العشق والعاشق والمعشوق لا تختلف في شيء عن نظريات الفلاسفة المسيحيين لشرح عقيدة التثليث . وقد علق الغزالي صاحب العقل الجبار على ذلك بقوله : « لا مشاحة في الألفاظ إذا اتفقت المعاني » .

٦ - وشعر ابن سينا بأن نظريته هذه تبعده عن دائرة الدين الاسلامي كما تفهمه العامة على الأقل ، فحاول تبرير مسلكه في رسالة « العروس » وفي غيرها من كتاباته ليحمي نفسه من تألب الجماهير عليه ، فأوضح أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وهذا الشريف هو النبي المؤيد بروح من عند الله . والذي يكلم الناس على قدر عقولهم ، وليس عليه أن يشرح لهم النظريات الفلسفية ، لأنهم لا يفهمونها بل عليه أن « يوجب عليهم منبهات حركات وسكنات ، وهي الصلاة والصوم ، ويوجب السر على النساء ، ويعلم أن الأطراف عبيد بالطبع »

ونحن نعتقد أن هذا الشرح كان تمهيداً لنظرية ابن رشد القائلة بحقيقتين : حقيقة قرآنية ، وحقيقة فلسفية ، إلا أن هذه الأخيرة أسمى من تلك . وبالفعل لم تنج هذه الشروح ابن سينا من نقمة المسلمين عليه مثل علماء الأزهر . وقد قال عنه أبو صراتي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفي ١٢٤٥ م ما معناه : لم يكن ابن سينا من العلماء بل كان شيطاناً من شياطين الانس « ومن اشتغل بمؤلفات ابن سينا تعلماً وتعلماً فقد غدر بدبنه وتعرض للفتنة العظمى »^(٣) .

(١) النجاة ص ٤٠١ وما بعدها (٢) تاريخ الفاطمية البوفاية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٥

(٣) فتاوي ابن الصلاح ، طبعة ١٣٤٨ هـ ص ٣٤ .

الفصل التاسع

الخلق في نظر ابن سينا

١ - إن الدين الاسلامي مثل الدين المسيحي من قبله يعلم أن الله برأ العالم من العدم ، وأبدع كل الموجودات إبداعاً فعلياً . فهل يستطيع الفيلسوف إقامة الدليل على ذلك بقوة النور الطبيعي ؟ هذا ما حاوله الشيخ الرئيس ، لكنه أخفق فيه إخفاقاً مكشوفاً .

ب - كان أرسطو يعتقد بقدوم العالم وقدم الحركة ، وبأن الأفلاك تتحرك تحت تأثير العقول ، وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء ، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً . وحججه تلخص فيما يلي : العلة الأولى ثابتة هي دائماً لها نفس القدرة ، ومحنة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الغرض ألا تكون حركة أبداً . ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى ^(١) وقد كان لمشكلة قدم العالم وحدوثه شأن خطير في النصرانية والاسلام على السواء .

ج - ثم جاء أفلاطون أكبر مجددي الأفلاطونية ، فعرضت له مشكلة الخلق ، فخلها على الوجه الآتي : « الأول بسيط ليس فيه تنوع ، وليس هو الوجود ، إنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر . فهو الأشياء جميعاً ، دون أن يكون واحداً منها . وهو كامل لا يفتقر الى شيء ، ولما كان كاملاً فهو فيساض ، وفيضه يحدث شيئاً غيره ، فيتوجه الشيء المحدث نحوه لينأمله ، فيصير عقلاً . ولما كان العقل شبيهاً بالواحد ، فإنه يفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية ، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه ، وتفيض فيوضاً كثيرة ، فتلد نفوس الكواكب ، ونفوس البشر ، وصائر المحسوسات ^(٢) » . وبعد وفاة أفلاطون جمع فورفوروريوس بعض رسائل معلمه وقدمها بترجمة له ، ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متتابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد ، فسميت بالتاسوعات . وقد نقل هذا الكتاب الى العربية في أوائل النهضة الاسلامية ، لكنه نسب خطأ الى أرسطو ، وكان له شأن عند

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٨٦ (٢) المصدر نفسه ص ٣٢٧

مفكري الاسلام كما نسبوا أيضاً غلطاً الى أرسطو كتاب الربوبية وهو من آراء أفلوطين
وتفسير فورفوربوس واسكندر الافروديسي ، وقد عرف علماء الاسلام هذا الكتاب
في مستهل حركتهم الفكرية .

د - تأثر الفارابي الفيلسوف العربي بآراء أفلوطين ونسبها الى أرسطو ، وقال في
المدينة الفاضلة : « يفرض عن الأول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير
متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول . . . فيما يعقل الأول يلزم
عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود المملاء الأولى . . » وكل
هذا المجهود بذله الفارابي ليوفق بين الدين وآراء أرسطو وأفلوطين ظناً منه أنها لواحد .

هـ - ظهر ابن سينا وحاول حل مسألة الخلق بأقرار براهين أرسطو على قدم
المعالم ، وبالخروج من الزندقة بالقول بنظرية الصدور الأفلاطونية التي تأثر بها أيضاً
معلمه الفارابي .

لخص ابن سينا نظرية الصدور في رسالة « العروس » فقال : « الأول واجب وعلم
ذاته ، فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول
وجب عنه عقل ، وبعلم مادون الأول وجب عنه نفس الفلك الاطلسي ، المسمى الفلك
الاقصى ، والفلك الأول الذي هو العرش . ثم ذلك العقل علم الأول وعلم مادون الأول ،
فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وبعلمه مادون الأول وجب عنه نفس الفلك المكوكب ،
الذي هو الكرسي » وهكذا تتدرج العقول بعلمها من نفس فلك زحل إلى المشتري إلى
المريخ إلى الشمس إلى الزهرة إلى عطارد إلى القمر . وعقله يستفهم ابن سينا « العقل
الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبرائيل والناموس الأكبر . وما يحدث في
حالمنا إنما يجب عنه بمعاودة الأفلاك ، فالأفلاك تتحرك تحركاً شوقياً . وهذه الآثار
المعلوية تنتزع بالأرضية ، فتصدر عنها المخلوقات ، وأحسن امتزاج يحدث للانسان
أشراف الموجودات السفلى .

فتكون النقطة الجوهرية في فلسفة الصدور علالة على عناصر التنجيم والشعوذة ،
هي أن العقل الأول واجب بالاله لكي تكون له قوة تمكنه من اصدار موجود روحي
ويمكن بذاته ليقدّر على ابراز جسم مادي ، الا أن هذا خلف ، لأن كل ما يشتق من ذات
الله هو الله . وقد فهم ذلك الغزالي ، ووضع نظرية الصدور السينوية في مصاف التعاليم

الرائقة ، وخطب صاحبها مع أصحاب المذاهب الفاسدة بهذه الهمجة القاسية: « ما ذكرتموه
نحكات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ^(١) » ، ذلك لأن نظرية الصدور تؤدي
إلى وحدة الوجود فتجعل العالم من طبيعة الله. وهذا كفر صريح في النصرانية والإسلام.

و — إن مشكلة الخلق نفسها قد عالها القديس توما الأكويني المتمسك بتعاليم
أرسطو متمسكاً قوياً ، واستطاع بقوة عقله الجبار وعلومه الزاهرة أن يوفق بين الفلسفة
والإيمان حول مسألة الخلق ، كما أنه انتقد ابن سينا انتقاداً عسيراً .

أقام القديس توما الدليل على أن الوجود بالمعاركة ليس صدوراً عن ذات الله ، كما
تقول الأفلاطونية الجديدة ، لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً فهو مثل القات ،
وليس العالم مثل الله . ومن هذه الناحية أيضاً يستطع مذهب وحدة الوجود الذي يعد
العالم مظهراً لله . أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد فيصدق
على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة . ولما كان الله
بمعقل أموراً كثيرة ، فهو بقدر أن يصنع أشياء كثيرة . يضاف إلى ذلك استحالة صدور
الموجودات بعضها عن بعض ، لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح
وجوداً ليس له بالذات . ولئن كان الموجود المخلوق متناهياً ، فإن المسافة بين اللاوجود
والوجود لامتناهية . فالخلق يقتضي قدرة لامتناهية ، لذلك كان خاصاً بالله وحده .

إن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار فهو ليس يريد بالضرورة
أن يكون العالم ، ولا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً . وهكذا يحسم للقديس
توما الخلاف الطويل العنيف بين انصار القدم ، وأنصار الحدوث . ذلك أن البحث العقلي
في الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية أما الاختيار فليس يكشف
عنه سوى الله ، وقد فعل بأن أوحى أن العالم حادث . وعموج القوى العقلية لا يمكن
أن تقيم البرهان القاطع على حدوث العالم وقدمه من جهة العالم ، لأن مبدأ البرهان هو
الحد بالماهية ، وماهية العالم تحتل البرهانتين القديم والحديث . وعلى كل أن أدلة أرسطو
على قدم العالم ليست برهانية ، لأنه صرح في كتاب الجدول بأن مسألة قدم العالم من
المسائل الجدلية ^(٢) . إذن يكون حدوث العالم عقيدة إيمانية ، وهكذا وفق ابن اكوينا
بين الفلسفة والوحي في مشكلة الخلق .

(١) نهافت الفلاسفة ص ٢٩ (٢) الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط لعلامه يوسف كرم ص ١٨٢

الفصل العاشر

هل يعرف الله الجزئيات ؟

انقسم مؤرخو فلسفة ابن سينا فثنتين : فئة تقول إن ابن سينا أنكر على الله معرفته للجزئيات ، وأثبت أن معرفته لا تتمدى الى الكليات ، وفي طليعة هذه الفئة الغزالي الشهير . بل إن بعض النقاد قد غالى في هذا الامر ، وقال اذا خيل لاحد أن الرئيس يبرهن ، في بعض الاحايين ، على أن الله يعرف الجزئيات ، فيجب شرح هذه البينات شرحاً يلائم مقتضيات نظريته الصدورية .

والفئة الثانية تناقض الاولى على طول الخط ، وتفرغ وصعها لنظير الشيخ الرئيس بمظهر المتدين الورع ، وتبرهن على أنه قد أعلن أن الله يعرف كل ما في السموات والارض حتى أدق الجزئيات . ولعل أشد النقاد المعصرين حماسة في اثبات هذه القضية المطران نعمه الله أبو كرم الماروني في المقدمة التي علقها على الترجمة اللاتينية لاهيات النجاة ، وأصدرها مطبوعة عن رومية ١٩٢٦ .

أما نحن فاننا نميل الى شرح كلام الشيخ شرحاً مبنيّاً على الامعان والروية موضحين أن المسألة لا يمكن أن تتفق تماماً مع هذين التخريجين ، واذا كانت الطرق التي نهجها ابن سينا في تقرير نظريته تفتقر الى المنطق الموزون ، والوضوح السديد ، فهذا ليس معناه أنه أنكر على الله سبحانه معرفته للجزئيات كما أنه ليس معناه أيضاً أنه سلم بهذا الامر .

١ - يعلم ابن سينا أن التسليم بأي تركيب أو تعدد في واجب الوجود هو من الجهل بالمكان الأعلى ، ومن جهة أخرى يعتقد أن الله « يعقل كل شيء » ، ولا يغرب عنه شيء شخصي ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الارض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصويرها إلى لطف قريحة « (١) » . إذن إن الصعوبة عند كل من يسلم بهذا هي في التوفيق بين البساطة السامية ، وادراك الامور الجزئية في واجب الوجود .

في حل هذه المسألة المويضة يثبت الشيخ انه لا يجوز ان يعقل الله الأشياء من الأشياء ، لئلا تكون ذاته إما متقومة بما يعقل ، وبالتالي يكون تقومها بالأشياء ، وإما

مارض لذاته أن تمقل فلا تكون واجبة الوجود من جميع نواحيها .

ولكن هل يمقل واجب الوجود الأشياء بصورتها الذهنية ؟

على هذا يجيب فيلسوفنا بالانكار أيضاً ، لأن هذه الصور الذهنية تتغير « عقلاً زمانياً متشخصاً » فيكون الله متغير الذات ، فضلاً عن أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فأنما قدرتها من حيث هي محسوسة وتخيّلها بالة متجزئة ^(١) . لأن هذه المعرفة تأتي إلينا من الخارج ، والخارج يتغير بتغير الزمان والمكان ، الأمر الذي لا يمكننا أن نسلم بوجوده في الله سبحانه وتعالى . وقبل أن يختم ابن سينا كلامه في هذا الخصوص يقول : « كما أن اثبات كثير من الأنواع للواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات » ^(٢) .

إذن كيف يستطيع الله أن يعرف الجزئيات ؟

إن الرئيس يشرح ذلك شرحاً شائقاً لا ينقصه الابتكار والتفرد بالرأي . فبعد ما نفى عن الباري كل تعدد وكل امتزاج بالخلات قال ما معناه : أما كيف يمقل واجب الوجود الأشياء ، فانه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ، ولا يوجد شيء من الأشياء إلاّ بأمره وادنه ، وعليه فإذا كان واجب الوجود يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ما تنأدى إليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركاً للأمر الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات ، وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة الى زمان متشخص أو حال متشخص ^(٣) .

ظهر إذن مما سبق أن الرئيس يعتقد أن الله يدرك الجزئيات ، ولكن من ذاته الشاملة ومن أسباب الجزئيات عينها .

٢ - بقي علينا أن نوضح علاقة العقل الالهي البسيط كذاته بالأشياء المركبة والمتعددة القابلية القبلية والبعدية . ويلاحظ لأول وهلة أن ابن سينا يبذل وسعه لكي يحل هذه المسألة كما حل السابقة :

إن واجب الوجود في نظر فيلسوفنا ، بمقدار ما يعرف ذاته معرفة كاملة يعرف الأشياء معرفة كاملة . وإذا سلمنا هذا علينا أن نسلم أيضاً بكونه تعالى يعرف صفاته وكما أنه معرفة كاملة ، وبالتالي يعرف فعله وقوته .

وغني عن البيان أن ابن سينا يردد في الهياته أن الله هو المبدأ الأول للموجودات بأسرها ، وأن قوته وفاعليته تمتدان الى كل درجة من درجات الحقيقة ، فاذن يجب أن تمتد معرفته الى كل درجة من درجات الحقيقة .

وإذ قرر أن الله يعرف الأشياء بمقدار ما يعرف ذاته نظراً لكونه يعرف فعله وقوته أضاف الى ما تقدم مبرهنات : إن الله هو مبدأ جميع الأشياء ، ولكن ليست كل الأشياء تصدر عنه بنظام واحد بل بعضها يشق عنه مباشرة والبعض الآخر بواسطة لا سيما الموجودات الفاعلة ، فانها تصدر عن البسائط غير الفاعلة ، فينتج من ذلك أن الله يرى في ذاته قسراً كل شيء المخلوقات التي لا تقبل الانحلال ، ويرى المخلوقات أو الموجودات الثانوية بمللها الخاصة . وبمارة أدق : إن الله يعقل البسائط بذاته لأنه عقل وعقل ومعقول جوهرى ، وما أن الأشياء المركبة تصدر عن البسائط ، وهو تعالى يعرف البسائط معرفة تامة ، ظهر أنه يعرف المركبات بمللها الخاصة التي هي البسائط ، وهذا كما لا يخفى تحليل محقق .

فيكون فيلسوفنا قد بنى نظريته على هذا المبدأ : إذ اتفقت الاحاطة بجميع الاسباب في الأشياء ووجودها انتقر منها الى جميع المسببات (النجاة ص ٤٠٧)

٣ - إن العقل النظري في الانسان هو السبب الوحيد للعقل العملي ، والارادة هي التي تحركها للعمل . فتكون القوة غير الارادة فيها . أما واجب الوجود فليس محتاجاً الى شيء من ذلك ، لأن عقله وارادته وعلمه وصفاته هي ذاته . من هذا ينتج : أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء (النجاة ص ٤٠٧) . وهذا حقيقي لأن الله يعرف ذاته ووجوده ، وما هو مبدأه حتى انه يرى جوده قائماً في الوجود . فانه اذن يعلم الموجودات بأسرها وفيض جوده فيها لأنه العلة الاولى الفاعلية

٤ - نظر القديس توما الأكويني في مشكلة علم الله ، ووافق الشيخ الرئيس على أن الله بمقدار ما هو علة لجميع الموجودات هو عالم بجميع الموجودات . وبمارة فلسفية محكمة : موم علم الله على قدر موم عليه الفاعلية لكنهما اختلفا في تقرير كيفية علم الله . فالقديس توما ينسب الى ابن سينا التقصير اذ جعل علم الله ناقصاً لأن الجزئيات تفيد من العلة الكلية صوراً أقوى هما يتقارن بعضها ببعض ، ولا نقض شخص إلا بالمادة الشخصية . وعلى هذا لو عرف فلان جميع الحركات الكلية التي في السماء ، لاستنتج أن

الكسوف بما هو كسوف لا يعرفه . ولذلك يكون علم الجزئيات عن طريق السكيات نقصاً في العلم ، والله منزّه عن كل نقص . وشرح القديس توما نظريته فبرهن على أن العلم الكامل يجب اضافته لله . ويتضح ذلك :

أولاً - من كون العلم كلاً وكون الله كاملاً .

ثانياً - أن السبب في كون موجود ما مارقاً هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف ، وتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد ، والله في غاية التجرد عن المادة ، فهو بالغ غاية المعرفة .

ثالثاً - إن الله العلة الفاعلية الأولى ، فلا بد أن يكون لمعمولاته وجود سابق في علمه . إذن فأنه يعقل ذاته ، لأنها مجردة معقولة ، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متجاوزة من الذات ، لأن ليس فيه شيء بالقوة ، ولكنه فعل محض ، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً ، وإن يكن تمثله عين ماهيته . والله يعرف غيره في ذاته من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة . أما علم الله بالمائلة فهو ليس تدريجياً ، ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الإلهية لذاتها حضوراً تاماً ولذلك في عقل الله لا وجود لماضٍ أو مستقبل ، بل جميع الموجودات حاضرة ، والماضي والمستقبل هما بالنسبة لباقي العلل .

٥ - نستنتج مما قلناه أن نقص النظرية السينوية في علم الله متأت من عقم نظرية الفيض . فالقديس توما يستمد قوة برهانه على علم الله من أنه تعالى قدير وقدرته تهمل البسائط والمركبات . والشيخ الرئيس قد استمد قوة برهانه من قدرة الله ولكن بما أن قدرته تعالى لا تهم المركبات ، فقال بكون الله يعرف الجزئيات من البسائط التي هي علل المركبات ، لذلك لا يجوز أن ننسب إلى الشيخ الرئيس أنه أنكر على الله معرفته للجزئيات ، كما أننا لا نستطيع الاقرار بأن النظرية السينوية في علم الله هي كاملة .

الفصل الحادي عشر

العناية الالهية

إن أقوال ابن سينا في العناية الالهية جد متناقضة . فبينما نشعر بأنه يشرح هذه القضية شرحاً يلائم نظريته الصدورية ، وينافي القرآن وسائر الكتب الدينية ، نراه من جهة أخرى يتماسك من تبعة آرائه المضللة مؤمناً بأن الله تعالى يدبر كل شيء ويعتني بكل شيء مما في السموات والأرض بمناية مطلقة .

١ -- إن أفلاطون الالهى — كما يسميه علماء العرب — كان يقول بمنايات ثلاث : فالعناية الأولى تختص بالاله الأعظم الذي يعتني أولاً وإصالة بالروحانيات ، وتبعاً بالعالم كله من حيث الأجناس والأنواع والعقل الكلية . والثانية تتعلق بالجزئيات التي يعرض لها الكون والفساد ، وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسموات أي الجواهر المارقة التي تحرك الأجرام السماوية بحركة مستديرة . والثالثة هي العناية بالأمور الانسانية ، وقد عزاها الى الشياطين الذين كان يجعلهم الأفلاطونيون وسطاء بيننا وبين الله ، على ما رواه القديس أغسطين في كتابه الموسوم « بمدينة الله » (Civitas Dei) (١) .

ونحن نعتقد أن الشيخ الرئيس ، استناداً الى هذا التعليم ، قال بأن الله ، أو المدبر الأول ، يدبر ويعتني بالعقل الأول وبكل ما يصدر عنه . والعقل الأول يدبر ويعتني بالعقل الثاني وبما يشق منه . والعقل الثاني يدبر ويعتني بالعقل الثالث ولواحقه ، وهكذا حتى تنتهي بنا هذه السلسلة المنظمة « الى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا » (٢) . لأن العقل العالي أو الصدورات الأولى عن واجب الوجود « لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لاجلنا » (٣) بل كل علة تعمل لاجل تاليتها ، وتسوقها الى غايتها القصوى حتى يصل هذا العمل الى الفلك الأقصى ، الذي أجسامه تؤثر في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم بنفوس تؤثر في نفوس هذا العالم . « وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك

أو بمغوثها » (١) .

فيمتدح من ذلك : كما أن الله ، في نظر فيلسوفنا ، يعرف الجزئيات بالعلل الكلية ، هكذا يعنى بالجزئيات ويدبرها بالعلل الكلية . إذ ليس شيء في شيء من الجزئيات إلا وهو صادر عن علة كلية ، بواسطة العلما .

وهذا الرأي المغلوط يتساق مع النظرية السيفوية في تكوين العالم ، وبنافض كتب الوحي التي تصرح بأن عناية الله لا تنحصر في الملل العالية ، ولا في السماء والأرض ، ولا في الإنسان والملك ، بل تتناول أحشاء أصغر الحيوانات أو بمبارة الغزالي « يعلم الله ديب الخلة السوداء على الصغرة الصماء في الليلة الظلماء »

٢ - غير أن الشيخ الرئيس ، إيهاماً للسذج ، أضاف إلى ما تقدم قولاً مقمداً هاك بالحرف :

« ليس لك سبيل الى أن تنكر الآثار المعجبة في تكوين العالم ، وأجزاء المعاديات ، وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقاً بل يقتضي تدبيراً ما ، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير وهلة ذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه البالغ الذي يعقله فيضناً على أنهم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية » (٢) .

حقاً إن هذا الكلام فيه من المغالطة ما ليس بقليل . هب أن الاول يعلم من نفسه نظام الخير ، وأنه هو نفسه علة هذا الخير والكمال « بحسب الامكان » فهل يكفي ذلك لتقدير العناية الالهية التي تعنى بدقائق الجزئيات ؟ هذا ما لا نظنه . وكما أن الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الكليات فقط ، بل من يقدر أن يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً ، هكذا المعنى الأفضل ليس من يعرف نظام الموجودات وحده ، بل من يحيط علماً بأصغر الموجودات وأدقها .

قال ابن سينا : « العناية هي احاطة علم الاول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن نظام » . ومعناه أن العناية الالهية تشمل جميع الموجودات في هذا الكون الفسيح الأرجاء ليم اتساق الوجود .

(١) الهيات النجاة ص ٤٦٣ .

(٢) الهيات النجاة ، ص ٤٦٦ .

جاء في كتب اللغة : « أحاط بالأمر علماً » أي أحاط به فلهذا من جميع جهاته . ومتى أحاط علم الانسان بشيء يكون قد تعقل ذلك الشيء . والحال أن ابن سينا قد ركز مبدأ أتينا على ذكره وهو أن التعقل عند الجواهر المفارقة هو بمثابة الابداع ، فيكون ادنى أن الله ، بحسب هذا القول ، يعقل جميع الأشياء ، وبما أنه قد عقلها فيجب أن يبدعها . يعمزل عن توسط أي علة أخرى . وبهذا يقضي على نظرية الفيض من حيث لا يدري ، ويصح فيه بنوع ما قول ابن سميعين : « ابن سينا عموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة » (١) .

٣ - وقد شرح القديس توما العناية الالهية بوضوح فقال : —

« لما كان أن كل فاعل يفعل لغاية معلومة ، كان مضموم سوق المعلومات إلى غاية على قدر مضموم عليه الفاعل الأول . وبما أن عليه الله الذي هو الفاعل الأول تميم جميع الموجودات ليس من حيث المبادئ النوعية فقط بل من حيث المبادئ الشخصية أيضاً ، لا في الأشياء غير الدائرة فقط بل في الأشياء الدائرة أيضاً ، كان لا بد أن تكون جميع الأشياء الموجودة بمحال من الأحوال مسوقة من الله الى غاية . ولما لم تكن عناية الله إلا سبب سوق الأشياء الى غايتها فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لها من حيث هي مشتركة في الوجود . وبوجيز العبارة اذا كان الله هو علة جميع الأشياء المباشرة ، وكان يعرف جميع الأشياء كليها وجزئها مباشرة كان عليه ولا ريب وهو الحكيم السامي أن يعتني بجميع الأشياء مباشرة . وهذا واضح حتى أن ابن سينا نفسه قد أقره بطرق مبهمة .

ويسرفنا أن نختم هذا الفصل بكلمة بليغة كتبها أحد مؤسسي المقطف المأسوف على علمه الدكتور يعقوب صروف . قال أجزل الله نوابه :

« من الناس من يقول : « ان الله معتن بالأمور الكبيرة ، ولكنه لا يلتفت الى الصغيرة » فلو صح زعمهم وترك صغار الأشياء لتترك الجرائم نفسها لأنها من أصغر ما يوجد . ولو تركها سنة واحدة لخرب نظام العالم ، وصار الانسان يزرع أرضه قحاً فتنت له عقارب ، وينصب كرمه عنياً فيخرج له حيات ، ويتزوج بامرأة فتلد له جنادب ، ويركب على فرس فيستحيل تحته ضفدعاً ... لو بطلت العناية لحظة من الزمان لتعذر علينا أن نعرف مصير هذه الجرائم » . وكان مصيرنا معها الفناء . فسبحان العناية الالهية .

(١) أنظر كتاب ماسيون الممنون :

الفصل الثاني عشر

الشر والخير

لا بد للمتبصر من أن يسلم بوجود الخير والشر في العالم . ألا ترى مثلاً أن الأمطار هي حياة المزروعات ، ولكن اذا هطلت على انسان لا يجد سقفاً يأوي اليه أبعدها خيراً سكنته عليه العناية الالهية هذا ما لا نظنه . إذن ما هو الخير والشر في نظر ابن سينا ؟ إن السكالم المحض والخير المحض هو واجب الوجود لأنه يملك تمام الوجود ، وحق بكل معاني الحق ، والشر بنفسه هو العدم ، أي أن الخير هو ذلك الشيء التام الوجود الذي يشترقه كل انسان ، والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر ^(١) . فيكون مثل الشر المانع للخير في العالم مثل سحابة ظلت خجبت شروق الشمس . « الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود . والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائم بالفعل ، فهو خير محض . والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته بذاته تحتل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص ، فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود » ^(٢)

يظهر من هذا الكلام وغيره أن ابن سينا يقسم الشر والخير في الوجود الى قسمين متقابلين : خير مطلق وشر مطلق ، خير نسبي وشر نسبي . فالخير المطلق هو واجب الوجود لأن لا امكان فيه ، وكل شيء فيه هو بالفعل ، والشر المطلق هو عدم مقتضى طبع الشيء من السكالات الثابتة لنوعه وطبيعته . ولهذا قال أرسطو الاسلام في الهيئات الشفاء : « الخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض » ^(٣) ، أي عندما يتساوى العدم على وجود ما يكسبه شراً .

أما الخير النسبي والشر النسبي فيمكننا ايضاحهما بما يلي : يتفق في بعض الاحايين أن يكون ما هو شر لواحد خيراً لآخر . إن الامر اذا حسبناها مجردة عن ظروف المكان والزمان هي قابلة أن تكون خيراً وشرراً ، فاذا كانت — مثلاً — تحت «حالة» الفلاح تنضج

(١) النجاة ص ٣٧٣ (٢) النجاة ص ٢٧٤

له طعامه فهي خير ، ولكنها اذا حرقت ثوب فقير يقسول ، فعندئذ تصير شراً . إن العمى في أعين جميع الحيوانات شر ونقص لها ، والنقص قريب من العدم ، ولكنه للبصر خير لأننا لولا العمى لما كنا نلتذ بالبصر .

وكما انه لا وجود للخير المطلق في هذا الكون لأنه لا شيء فيه واجب الوجود كذلك لا شر مطلق في الكون لأنه لا خير عن عدم مطلق ، فليس هو بشيء حاصل ، ولو كان له حصول لكان الشر عامساً . غير أن الشر إما يمرض للمادة قبل تمامها أو يطرأ عليها ، فإذا عرض للمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتكونت منها هيئة من الهيئات ، فذلك الهيئة تمنع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه . مثل المادة التي يتكون منها انسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردى مزاجاً ، وأعصى جوهرها فلم تقبل التخطيط والقشكيل والتقويم فذهبت الخلقة . وأما الأمر الطارئ من خارج ، فأحد شيئين . إما مانع للكمال ، وإما ماحق للكمال . مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال . ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يقبضه . وأسباب الشر توجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود (١) .

ولكن ما هي حكمة الله من الشر في العالم ، وكيف استطاع وهو الخير المحض أن يوجد الشر ؟

إن الله لم يوجد الشر ، لأن الشر لا يملك وجوداً بل نقصاً ، وعدمًا ، والله لا يمكنه أن يخلق النقص والعدم لأن لا وجود لهما ، على أنه تعالى أوجد الخير وبالخير قام الشر بنوعه النسبي . وبعبارة أصرح : إن الله أوجد مباشرة العقل الأول وعن العقل الأول صدرت سائر العقول المفارقة بترتيبها المعروف ، ثم العقل المفارق الأخير أصدر البسائط وعنها انبثقت المركبات التي فيها وحدها ، وهي « تحت فلك القمر » ينحصر الشر . عدا أن هذا العالم الذي نحن فيه يقتضيه وجود الخير مع الشر ، لأنه عالم الكون والفساد ، بل عالم القوة والفعل ، وحيث توجد القوة لا بد من وجود الشر . إلا أن هذا الشر أقل ذبوعاً من الخير ، لأن الخير المطلق موجود وهو الله تعالى ، والخير النسبي

موجود ، وهو أكثر من الشر النسبي ، إلا أن الشر المطلق لا يملك من الوجود شيئاً .
قلنا إن الخير الجزئي أكثر من الشر الجزئي ، لأنه لو كان الشر في شيء من الأشياء
أكثر من الخير ، لامتنع وجود ذلك الشيء ، أي لو كان مثلاً ضرر النار أكثر من
نفعها لما وجدت النار ، من هذا يبدو جلياً أن الخير من طبيعة الوجود ، والشر من
طبيعة المدم (١) .

هنا يتوارد إلى الخاطر سؤال : أما كان باستطاعة الباري أن يوجد الخير بمعزل
عن الشر ؟

أجاب الشيخ الرئيس على هذه المسألة بقوله : إن الله سمح بوجود الشر لأننا لولا
الشر لما عرفنا الخير ، كما أننا لولا الظلمة لما كنا نعرف الدور ونلذذ به ، ولولا المرض لما
كنا نفتبط بالصحة . وكأن هذا الجواب لم ينف كل ريب من رأس أمير فلاسفة المشرق
فزاد أن البشر لا يمكنهم أن يدركوا حكمة الخالق في خلقه : « لو كان أمر الله تعالى
كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجهله كجهلك ، وقبيحه كقبيحك (كذا) لما خلق
أبا الأشبال أعصم الأنياب ، أحجن البرائن لا يغذوه العشب » فالله إذن لا يفتش في
أحكامه مما يفتش عنه نحن في أحكامنا الضعيفة ، وأعلامنا القاصرة ، بل ينظر إلى الوجود
نظرة سامية لا نستطيع إلى ادراكها سبيلاً .

لكن إذا كان البشر يعرفون الشر فكيف يصنعونه ؟ .. ليس بين الناس من يقترف
الشر بما أنه شر ، ولكنه يقترف الشر ظناً منه أنه سيفال خيراً ولذة وبهجة وقت يقدم
على عمله . والله تعالى لا يعارض أحداً عند ارتكابه الشر . جاء في الحديث « خلقت هؤلاء
للجنة ولا أبالي ، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي ، وكل يسر لما خلق له » . ونظرة ابن
سينا في الخير والشر مرتبطة تمام الارتباط بكلامه عن تكوين العالم والعناية الإلهية .
لهذا لا نقالي إذا قلنا إن نظرية ابن سينا في الخير والشر ، على الرغم مما يعتورها
من هنات ، هي من أبدع فظريات وأجملها وأشدّها التصاقاً بالحقيقة بعد نظرية المكان
والوجوب التي أخذها عن أسناده الفارابي .

ونناول هذه النظرية القديس توما الأكويني وسائر الأئمة المدرسين عن الشيخ
الرئيس ، وزادوها صقلاً ومحمّلاً إلا أن الجوهر لا يزال واحداً : « الخير مقتضى بالذات ،
والشر مقتضى بالعرض ؟ » .

(١) كتاب « من أفلاطون إلى ابن سينا » : للدكتور جميل صليبا ص ١٠٠ وما يليها .

الفصل الثالث عشر

السعادة والشقاوة

أو علم الأخلاق

أولاً - تشعبت نظريات الفلاسفة في أمر سعادة الانسان وشقاوته فأفلاطون وأتباعه من قدامى ومحدثين وضعوا سعادة الانسان في الفضيلة ، وشقاوته في الرذيلة . وأرسطو وأتباعه من قدامى ومحدثين أيضاً وضعوا سعادة الانسان في الخير الأعظم الذي هو الله والشقاوة في المدم التام . ومن الفلاسفة من جعل السعادة في مخالطة البشر والتمتع بلذات الحياة ، والشقاوة في هجر المجتمع وأطايب الحياة . ومنهم من قال مع هوبس : « الانسان ذئب على أخيه الانسان » والسعادة في الانسلاخ عن المادة وأعبائها المرهقة . أما ابن سينا فانه يعتقد أن سعادة الانسان في اللذة ، وأن الوصول اليها يكون عن طريق الفضيلة ، والشقاوة في حرمان اللذة .

١ - ينظر الشيخ الرئيس الى الحياة نظرة المتفائل لأن الخير شامل في الوجود والشر جزئي ، ولأن الانسان أفضل معوان في جلب السعادة لأخيه الانسان . وهو يفارق سائر الحيوانات ، لانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده ، وهو لا بد أن يكون مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبظهيره ، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ، ولهذا أضطر الناس الى تأسيس المدن . (النجاة ص ٤٩٨) . وهذا القول مأخوذ عن أرسطو الذي يقول « إن الانسان مدني بالطبع » .

ب - بعد أن يؤمن الانسان ضروريات حياته يرنو الى اللذة ، إلا أن البشر متفاوتون في الاستمتاع بلذات الحياة كما خلقوا درجات بمقولهم ورتبهم . واللذة في المذهب السينوي تقوم في الفعل ، وهي على أربعة أنواع : عقلية ، وحسية ، وخسيسة ، وسامية ، إنما يمكن جمعها في نوعين : عقلية وحسية . والفرق بين اللذتين يقوم في أن اللذة التي تحب لنا بأن نتعمل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً ، أولاً نسبة بينهما . والانسان بمقله يسهر الى اللذة العقلية ، إنما بدنه يعوقه عن الوصول

اليها ولا يستلذها ، كما أن المريض لا يستلذ الحلو وبكرهه لعارض . . . إن لذة كل قوة حصول كمالها . فلاحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما ينخسه ، وللنفس الناطقة مصيرها طامعاً عقلياً بالفعل (الذجاة ص ٤٠٢) . أما اللذة الخسيسة فهي أفعال البدن الواطئة ، وهو دوماً يحن الى ممارستها . واللذة السامية هي التي تلائم النفس ، وتسوقها الى إدراك الكمال لأن كل من يحصل على كمال ما يجد في الحصول عليه لذة . إلا أن الكمال يختلف باختلاف مراتب القوى النفسانية ، فالكمال الأتم ينشئ في النفس لذة أبلغ وهو الأصل .

ح - وكما أنه توجد لذتان عقلية وحسية هكذا توجد سمادتان : وقتية ودائمة . فالسعادة الوقتية تقوم في اللذة الخسيسة ، والسعادة الدائمة تقوم في اللذة السامية . أما الانسان فانه في السعادة الخسيسة يشارك الحجير والبهايم التي لها « حالة طيبة ولذيذة » على حد تعبير الشيخ الرئيس ، وفي السعادة السامية يشارك الجواهر المفارقة ، ويرتفع فوق وجوده .

أجل إن الجسد يعيقنا عن بلوغ الكمال ، والمادة تضع في وجهنا العراقيل لئلا ننتهي إلى السعادة الدائمة ، ولكننا إذا خلعنا ربة الشهوة ، والغضب ، وأخواتهما من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيلاً طفيفاً خفيفاً (الذجاة ص ٤٨٢) فتكون اللذات الروحية في رأي الشيخ الرئيس أفضل من اللذات الجسدية . وبما أن النفس الناطقة هي روح فيمكنها أن تحصل على السعادة السامية في هذه الحياة ، وذلك بالتخلي بالفضائل ، والشغف بالجمال الحقيقي .

د - إن السعيد الذي لا يفتقر في سعادته الى أحد هو واجب الوجود . والذي يتلوه في رابعات السعادة المقول المفارقة ، التي كلما دنت منه تعالى ، وبالغت في تأمله زادت لذة وكماً مثل الأجسام الطبيعية التي كلما جاورت النار تزداد حرارة . ثم بعد المقول المفارقة يأتي عشاق الخير المطلق ، وهم الذين قد وصلوا الى أعلى درجة يمكن أن يبلغها الانسان من الكمال . وهؤلاء السعداء في نظر ابن سينا هم العارفون الذين يمتازون عن غيرهم بانطلاق أرواحهم من القيود ، وهو سر يجب الاحتفاظ به عن العامة ، وبفضي به الفيلسوف الى مرديه أي الطالبين له . ولقد وصف ابن سينا العارف في النقط التاسع من « الاشارات والتلبيحات » وصفاً شائقاً ثم في مقامات المعارفين المطبوع في ليدن ، وبلغ به الاندفاع الى القول : « وبما ذهل العارف وفعل عن كل شيء فصدر عنه اخلاص

في التكاليف الشرعية وهو في حكم من لا يكلف . (مقامات العارفين ص ٢١) ثم يعقب العارفين أصحاب النفوس المترددة ، وهؤلاء ليسوا في قمة الكمال لأنهم لم يتجردوا من ذواتهم بعد ، وليسوا على الحضيض لأنهم يملكون قسطاً من الكمال . أخيراً يتلو هذه المرتبة أصحاب النفوس الخسيسة لأنهم « بمرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المغموسة التي لا مناص لرقابها المنكوسة » وهؤلاء في صمق أحماق الشقاء .

من هذا يظهر أن النفس في نظر ابن سينا يمكنها أن تتمتع في السعادة السامية وهي مكبلة بأغلال البدن ، وذلك متى تم لها اقتباس سائر العلوم النظرية والعملية والانشاح بنوب المنة والشجاعة والابتعاد عن شهوات الجسد الدنيئة ، لأن هذه لا تولد في النفس اللذة الوقتية حتى تذيقها أفدح الاوجاع وأمرها . فتكون إذن شقاوة هذه الحياة في عدم المقدرة على التلذذ .

هـ — أما في الحياة الباقية فإن للنفس ثلاث حالات : سعادة أبدية ، وشقاوة مؤقتة ، وشقاوة أبدية . فالسعادة الأبدية يظن ابن سينا أنها تقوم بتصور الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً وبالتلذذ بالمشاهدة الإلهية ، فليست إذن مادية . ولذلك أول من ينال هذه السعادة هم الذين صار فيهم الكمال ملكة . أما نفوس الجاهل التي لم تكتسب الشوق الى العالم الثاني ، فإنها اذا فارقت البدن ، وكانت غير مقيدة بالمعادات البدنية الرديئة صارت الى سعة من رحمة الله ، وفالت السعادة الأبدية . وسعادة العالم أسمى من سعادة الجاهل ، ولكن الجاهل الصالح خير من العالم الشرير .

وان ابن سينا لم يحدد ماهية الشقاوة ولكنه علم ان أهل الشقاوة المؤقتة هم الذين سقطوا في هذه الحياة مرات عديدة إلا أن هذا لم يمنعهم كلياً عن تأمل الخير المطلق . فهؤلاء متى فارقت نفوسهم أبدانهم يذهبون الى مكان يطهرون فيه من أدناسهم بعقوبة غير خالدة « بل تعفى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة » (النبوة ص ٤٨٨) . وهذا تعليم المسيحيين في المطهر ، فهم يؤمنون بأن من يموت منهم في حال الخطيئة المرضية يذهب الى المطهر حيث تزكو نفسه بألوان من العذاب الزماني ثم تخرج الى سعادتها الأبدية . أما أبناء الشقاوة الأبدية فهم فعلة الانتم أي الذين كثر شرهم وهظم أذاهم في الدنيا والآخرة . ويشارك هؤلاء في الشقاوة الأبدية العلماء الذين يعرفون الكمال ويحنون إليه دون أن يتصفوا به .

وصفة القول إن النفوس الشقية يقوم شقاؤها بالانكفات الى أحوال الدنيا ،

ونذكر مقتضيات البدن لأنها تقاسي من جراء ذلك عذاباً قادحاً . أما النفوس المقدسة فانها تباعد عن أهمال الجسد ، وتتصل بكاملها بالذات ، وتنغمس في اللذة الحقيقية ، وتنبهراً في النظر الى خلفها . والى المملكة التي كانت لها كل التبرأ . وعلى هذا تكون السعادة في مذهب الشيخ الرئيس - سواء أفي هذه الدنيا كانت أم في الآخرة - قائمة بشيء نفسي لذيد ، وكذا الشقاوة فهي أيضاً عذاب روحاني . وقد اختلف ابن سينا في نظرية السعادة عن أستاذه الفارابي ، لأن هذا كان يعلم بأن النفوس الجاهلة الفاسدة تصير بعد الموت إلى المدم مثل الحيوانات المعجاء ، وأن لا شقاوة وسطى بين الشقاوة الأبدية والسعادة الأبدية . (راجع المدينة الفاضلة) .



ثانياً - نلقت النظر إلى أن فلاسفة المسلمين لم يفهموا العلم السياسي بمعناه الفسيح بل ان جلّ بحوثهم انصبّت على سياسة المرء مع رؤسائه ، وأكفائه ، والذين هم دونه (راجع كلام الفارابي في المدينة الفاضلة) . أما ابن سينا فانه خصص الفصل الخامس من المقالة العاشرة في الشفاء للكلام عن الخليفة ، والامام ، ووجوب طاهتهما ، وعن السياسات والمعاملات ، والاخلاق . ثم ترك لنا رسالة في الاخلاق وثانية في السياسة لم يأت فيها بمجديد ، وطبعنا في كتاب عنوانه « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى » بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت ١٩١١ . وقد عد الأب قنواني مؤلفات ابن سينا في كتابه « مؤلفات ابن سينا » فبلغت ٢٧٦ كتاباً بين طويل وقصير ، وفيها بعض الكتب المنعولة ، ومع هذا المحصول الوافر لم يعر ابن سينا السياسية سوى اهتمام بسيط . فضلاً عن أن كلامه في هذا الموضوع بعيد عن العمق والابداع ، ومع ذلك نود تلخيص نظر ابن سينا في السياسة اتقماً للفائدة :

١ - تنقسم رسالة ابن سينا في السياسة الى مقدمة ، وخمسة أقسام . تكلم في المقدمة عن التفاوت بين الناس في الصفات والرتب . وهذه الفكرة طبيعية ، وموجودة في فلسفة أفلاطون وأرسطو وفي دين ابن سينا نفسه . إلا أن الفيلسوف المسلم لم يحار أرسطو بمجمل الرق من نظام الهيئة الاجتماعية ، ولم يحد العبد بأنه « آلة حية » و « آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المغافية لكرامة المواطن الحر ، بل تحدث عن سياسة الرجل خدمه برفق كما سترى . وقد شبه ابن سينا وب البيت بالراعي الذي يسهر على غنمه ، وأوجب عليه الاهتمام بنفسه ، وأهله ، ودخله وخرجه ، وأولاده ، وخدمه .

ب - في القسم الأول تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل نفسه ، فبرهن على أنه لا يستطيع إصلاح غيره ما لم يصلح نفسه أولاً ، لأنها أقرب الأشياء إليه ، وأكرمها عليه ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه تيسر له تقويم الغير . ثم على المرء أن يعرف أن له عقلاً هو السائن ، وأفعالاً هي المسوسة ، فكل فعل لا يقوده العقل يكون في الغالب مغلوطاً . والعقل لا يقدر على إصلاح النفس ما لم يعرف مساوئها معرفة محيطية ثم يبدأ استئصالها . غير أن هذا الأمر عسير ، لأن الواحد منا منطور على حب نفسه على غيره ، وكثير المساعدة لها عند محاسبتها ، لذلك هو بحاجة إلى الأخ اللبيب الواد الذي يكون منه بمثابة المرأة تربي حسن أحواله حسناً ، وسيئها سيئاً . وأحوج الناس إلى الإصلاح هم أصحاب السلطان ، لأنهم لا يكثرنون للسقطات ، ويقضون على من يطلعهم على حقيقة حالهم ، ويقربون منهم قرناء السوء الذين يفسدون عليهم الإصلاح بترافعهم وتدليسهم . أما عامة الناس ، فاصلاح فاسدهم سهل متى توفرت النية الحسنة . وخير وسيلة لاصلاح النفس درس مناقب الغير ومثالبه ، والاتعاظ بها مع إنابة النفس باللذة المشروعة إذا اكتسبت الفضائل ، وحرمانها اللذة وتمذيبها إذا جمعت وتعدت .

ج - وفي القسم الثاني تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل دخله وخرجه ، فأقام الدليل على أننا نفتقر إلى الأقوات ، وعلينا أن نكتسب معيشتنا بالوجه المشروع ، وهو نوتان : الوراثة ، والعمل للكسب الشريف الذي يكون بطريقتين إما بالتجارة ، وإما بالصناعة التي هي خير من الأولى لأن آفاتها أقل ، وعواقبها أسلم . وهذا القول بذكرنا بتعاليم جان جاك روسو الذي فرض في كتابه المدعو « إميل » على الرجل الكامل أن يتعلم الحرف النافعة في فجر شبابه . وصناعات ذوي المروءة بحسب تعليم ابن سينا ثلاثة : حسن التدبير والمشورة والرأي ، وهو صناعة أصحاب السلطان ، والأدب والعلم وهما صناعة الأدباء ، والقوة والشجاعة وهما صناعة الجند والفرسان . ثم نتكلم عن الصدقات والزكاة ، وحرص الناس على البعد عن الكسب الحرام ، وحرصهم على المعروف بخمسة شروط : بالتمجيل ، والكتان ، والتصغير ، والمتابعة ، ووضعها في محله ، وإلا كان لا قيمة له . وأما النفقات فيجب أن تكون في الاعتدال ، وأما الذخيرة فلا ينبغي للماعول أن يغفلها متى أمكنته ، لئلا يحتاج إلى غيره متى دهمته المصائب .

د - وفي القسم الثالث تحدث الشيخ الرئيس عن سياسة الرجل أهله ، والأهل بحسب تعبير ابن سينا امرأة الرجل وشريكته في ملكه ، وقيمتها في ماله ، وخليفته في رحله .

وخير النساء العاقلة الديّنة ، الفطنة ، الولود ، الرزينة ، السلسة القياد . وعليها ثلاثة شروط : أولاً أن تهاب رجلها مهابة شديدة ، وفي غير ذلك الانقلاب . ثانياً أن تكرّم رجلها كما عليه أن يكرّمها إذ أن الاكرام يدعو الى أمور كثيرة جميلة . ثالثاً أن تشغل رأسها بالأمور البيقية المهمة كسياسة الأولاد ، وتدير الخدم والسهر على طرق الاتفاق ، لأن المرأة من غير عمل تكون مفسدة . فما أحوجنا في هذا العصر الى هذه التعامل النافعة !

هـ - وفي القسم الرابع تحدث عن حقوق الولد على والده ، فأوحزها فيما يلي : أولاً حسن التربية واختيار المربية . ثانياً الشروع في تأديبه بعد الفطام حالاً . ثالثاً - تعويده الأخلاق الفاضلة تارة بالترحيب ، وطوراً بالنوبيخ ، وإن اقتضى الأمر فبالضرب ، إلا أن الضربة الأولى يجب أن تكون غير موجعة لئلا تسيء ظن الصبي بها . رابعاً - تعليمه في المدارس . خامساً - دفعه الى مدرّس رزين متدين صاحب مروءة . سادساً - السهر على المشرفة ، فإن الصبي عن الصبي ألقن . سابعاً - تعليمه صناعة تشاكل طبعه وتناسبه . ثامناً - ابعاده عن الكسل وتعويده العمل . وإذا لم يصنع معه كذلك كان الولد وبلاً على والديه .

و - وفي القسم الخامس تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل خدمه ، وأوجب عليه احترامهم والبعد عن احتقارهم ، لأن من يكفينا التعاطي بيدنا فقد قام عندنا مقامها . ولا يجوز لنا أن نتخذ خادماً إلاّ بعد الاختبار له ، وعلينا أن نجانب منهم ذوي العاهات كالعوران والعرجان ، وألاً ننق بذوي الكياسة الكثيرة والدهاء البين . . .

ز - صفوة القول إن سياسة ابن سينا مع إيجازها ، وقلة ابتكارها ، وبعض الهنات التي تعتورها لا تزال من أقيّد كتبته وأحسنها . والغريب أن كتاب السياسة عند أرسطو من الكتب المطوّلة ، وهو يقع في ثمانين مقالات : في تدبير المنزل ، وفي الحكومات والدساتير ، وفي الدولة والمواطن ، وفي الدساتير الوضعية في ثلاث مقالات ، وفي الدولة المثلى في مقالتين . وكذلك أفلاطون له كتاب الجمهورية المشهور ، فكيف نفسر عدم تأليف ابن سينا في السياسة والأخلاق نظريات متماسكة ومشروحة بأسهاب ؟ يذهب « دي بور » في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » الى أن ابن سينا « لا يمرض لأن يبي مذهب أخلاقية وسياسية من الناحية النظرية ، بل يدع ذلك للفقهاء ، ويستشعر من نفسه أنه رجل ملهم فوق المرتبة الانسانية ، وأحكام الشريعة الطبيعية والالهية هي لعامة الناس وليست لخاصتهم » . والانبيااء بوضعهم الشرائع ينصّبون على الكليات ، ويفوضون الجزئيات الى رأي المجتهدين ليجتهدوا فيها ، فيستخرجوا

ويتنافسوا ، فإنه بالمناسبة تدرك الفضائل ، وتوجب الحدود على النفوس الشريرة التي لا تزجر عن المعاصي بالوعيد (رسالة المروس)



ثالثاً - وقبل نقض القلم من هذا الفصل يضطرنا الواجب الى ايجاز فكرة الأخلاق في الفلسفة السينوية اتماماً للفائدة من هذه الدراسة .

١ - وضع أرسطو كتاباً في علم الأخلاق أسماه « الأخلاق النبقوماخية » وهو في عشر مقالات . وفهم منه أن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان ، ويدبرها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملي ، وغايته تقرير ما يجب فعله ، وما يجب اجتنابه أي تنظيم الحياة بالقانون ^(١) .

وابن سينا يقسم العقل الى قسمين : العقل النظري ، والعقل العملي . الأول يستخدم في كسب الحقائق أي العلوم . والثاني تكون غاية تدبير البدن . قال أرسطو الاسلام : « وأما النفس الناطقة الانسانية فتتقسم قواها أيضاً الى قوة عالة وقوة طامة . وكل واحدة من الفوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الحزبية الخاصة بالزوية . على مقتضى آراء نخصها اصلاحية ... وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . » ^(٢) أي تكسب النفس العلم .

والأخلاق تنسب على وجه التحقيق الى القوة العاملة ، التي من القياس الى نفسها فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الدائمة المشهورة مثل الكذب قبيح ^(٣) أي تقرير ما يجب على الانسان أن يفعله ، وما يجب عليه اجتنابه . وهذه هي فكرة أرسطو .

ب - يعتقد أرسطو أن علم الأخلاق متغير جداً ، والمماني الخلقية معقدة متغيرة أيضاً ، وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالاضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات ، وأغمض بالاضافة إلينا ، فندستقرى الآراء الشائعة ، ونستعين بخبرة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء ، لأن علم الأخلاق يكتمس بالخبرة ^(٤) .

وابن سينا يعلم أيضاً أن الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم الروية أي ان الأفعال الخلقية تصدر عن النفس متى دسخت فيها ، وأصبحت

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٩ (٢) النجاء ص ٢٦٧

(٣) المصدر نفسه ص ٢٦٧ (٤) المصدر نفسه ص ٢٤١

عادة لها . لكنه لا ينصح الناس باستقراء الآراء الشائنة وحكمة الشيوخ . إنما يبرهن على أنه لا بدّ في المعاملة من سنة وعدل . ولا بدّ للسنة والعدل من سان ومعدل . ولا بدّ أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بدّ من أن يكون هذا إنساناً . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك ، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً ، وما عليه ظمناً . فالحاجة الى هذا الانسان من أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى انبات الشجر على الأشجار ... فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً وواجب أن يكون له خصوصية ليست لساو الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها . فهذا الانسان اذا وجد وجب أن يبين للناس في امورهم صنفاً بأمر الله تعالى وادنه ووحيه ، بهذا وانزله الروح القدس عليه ^(١) .

اذن يختلف ابن سينا عن أرسطر في هذا الموضوع عما اقتبسه من الدين . وهو يحمل النبي المشرع الخلقى الذي يصع السنن للناس وأسس إيمان الناس . بالأنبياء على المعجزات التي يخبرون بها ، وعلى عظمه تلك المعجزات . وهذا تحليل منطقي بالنسبة الى رجل له دين ، كما أن أقوال أرسطو منطقية بالنسبة الى رجل وثني .

ح - يماسم أرسطو ان المصلحة ليست طبيعية وإنما الطبيعي فينا قوى واستعدادات تكتسب المصلحة بمعاونة الطبيعة أي بطبيعتها على حالات معينة فالفصيلة تتعلم كما يتعلم أي فن باينان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد المصلحة باينان أفعال مصادة لذلك تكون المصلحة استعداداً ما بازاء الانفعالات فتشأ من نمو قوة المران وهي حالة توسط بين طرفين أي بين الافراط والتفريط ^(٢)

وابن سينا لم يشذ عن هذا التعليم بل ذكره في مؤلفاته ولم يحد عنه طوال حياته . وشرح الفيلسوف في رسالة « السعادة » فقال : « لا بد لبقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية ، إذ اتصل بقاء الأنواع بها . ومن استعمال القوى الغضبية في الدفاع عن المدن الفاضلة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذا ليس بواجب أن تعطل هذه القوى كل التعطل ، بل الواجب أن تتوسط بين طرفي الافراط والتفريط ^(٣) »

(٣) طبية حيدر آباد الدكن طام ١٣٥٣ هـ . ص ١٩

(١) النجاة ص ٤٩٩ (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٤٧

وفي رسالة علم الأخلاق يزيد الشيخ الرئيس هذه الفكرة وضوحاً ، ويرهن على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، وأن الأخلاق كلها مكتسبة لا فرق بين الجليل منها والقبسح ، ولهذا من الممكن أن ينتقل الانسان من خاق لآخر بتعود الاعمال التي تناسبه . والفضائل تختلف في الناس بحسب المزاج والفطرة كما يختلف الاعتدال المطلوب في صحة البدن من فرد الى آخر ^(١) . لذلك يجب على الانسان أن يسهر على نفسه بليغاً سهراً حتى إذا مالت الى جهة من جهتي الافراط أو التفريط زجرها وأعادها الى الاعتدال .

٥ — إن بعض العقاد المعاصرين قد وجهوا النقد الى نظرية أرسطو في الفضيلة ، وم بذلك بفتقدون تفريفاً جميع الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن المسلم الأول ونقدم ينصب على أن وسط الشيء هو موقف هين لين فكيف يكون فضيلة ؟

إلا أن هذا النقد ليس في محله لأن الفضيلة ليست وسطاً حساباً أو شيئاً بين بين بل هي من حيث الخير حد أقصى وقة إذ أن الوسط هو ما تحكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف انه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالاطلاق . ومما يجب ملاحظته أيضاً أن من الافعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فإن من الانفعالات كالحسد والغيرة ومن الافعال كالسرقة والقتل ما مجرد اسمه يدل على اثم وما هو مذموم بلا استثناء ، واية كانت الظروف لانها رذائل بالذات لا بسبب الافراط فيها أو التفريط ، فهي اذن غير قابلة للوسط الفاضل ، كما أن مثل هذا الوسط لا يوجد بين الواحد أكبر والآخر أصغر من حيث أن الفضيلة فيه في الخير ^(٢)

ونختم هذا الفصل بكلمة بليغة لابن رشد قال فيها : « إنه يجب أن يستعين المناظر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة ، فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه في ذلك » فبين انه يجب علينا أن نستعين ^(٣) بالغير .

(١) مجموع رسائل فخر المحي الدين الكردي طام ١٣٢٨ هـ . ص ١٩١

(٢) تاريخ الفلاسفة البرهانبة الأستاذ كرم ص ٢٤٨ (٣) فصل الفاعل فيما بين الحكمة والتفريفة

من الافعال ص ٣ ، طبعه ميونخ ١٨٥٠ .

خاتمة

إن وهن الفلسفة العربية عموماً ، والفلسفة السينوية خصوصاً ، ناجم عن نقص في الثقافة ، والتأمل الفلسفي العميق . فأحاسس الفلسفة العربية الفلسفة اليونانية . قال ابن سينا : « وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه ، وأول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون وقع إلينا من غير جهة اليونان علوم ^(١) » ومع ذلك فالفلاسفة الأكارب مثل ابن سينا قد حاولوا شرح الفلسفة اليونانية ، والتوفيق بين نظريات حكمائها من غير أن يكون للاكتربة الساحقة منهم أدنى إلمام باليونانية ، فاضلوا سواء السبيل . وبما أن التمرجات التي عولوا عليها في دراساتهم كانت مشوّهة وممسوخة ومنسوبة لغير أربابها في بعض الأحيان ، أتت فلسفتهم في الغالب مبتورة ومفككة الأوصال ، وفيها مناقضات لا تغرب عن بال الناقد .

لقد كان لزاماً على فلاسفة العرب أن يدرسوا اليونانية قبل أن يقتبسوا من حكمائها ، ويعلموا عليهم ، وهذا لم يكن صعباً عليهم ، لأن أغلب أسانذتهم السريان في فن الترجمة كانوا يجيدون تلك اللغة العلمية الجميلة . غير أنهم لم يفعلوا لخسر العلم بسبب ذلك كثيراً . وإذا كان السريان قد عدّوا نظريات حكماء اليونان بالزيادة أو النقصان ، فذلك صدر عنهم لتأييد عقيدة دينية أو نقض أخرى كما أثبت ذلك النقد الحديث .

وبما أعاق أيضاً الفلسفة العربية من التخليق في سماء الابداع ، هو خلط الفلاسفة بين الفلسفة والدين . فلقد سهوا عن أن الدين مصدره الوحي ، والفلسفة لا تؤمن إلا بالعقل المجرد . ولو كانوا توقفوا عند توفيقهم بين الفلسفة والدين لكانت المصيبة محتملة ، ولكنهم أرادوا أن يخضعوا الحقائق الدينية للعقل ، بل رفع ابن رشد الحقيقة الفلسفية الى مستوى أعلى من الحقيقة الدينية ناسياً أو متناسياً أن المنتاهي جزء من اللامتناهي ، والخالق أسمى بدرجات من المخلوق .

نحن لا ننكر أن الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط قد طرّقوا هذا الموضوع ، إلا أنهم وقفوا الى الفصل بين العقل والدين . فبرزوا أولاً بين العقل والوحي ثم أبانوا

أن العقل السليم لا يناقض الوحي كما أنه لا يستطيع إثبات أسرار إيماننا لا مرد عليه .
فالفلسفة تقوم على ما يقره العقل ، ويقدم الأدلة القاطعة على وجوده ، والدين يقوم على
الوحي أي على كلام الله . والفيلسوف يستنتج براهينه من المبادئ الأولية المسلم بها عند
الجميع ، واللاهوتي يستمد براهينه أولاً من الوحي ثم من العقل . هذا هو الفرق إذن
بين العقل والوحي ، وهذه هي الحدود بين الفلسفة والدين . وفلسفة العرب غابت عنهم
هذه النتيجة المنطقية الخطيرة .

أما ابن سينا فقد انقسم مفكرو العرب في نقده قسمين : قسم يرفع ذكره ، وينسب
إليه أنه خطا بالفلسفة الإسلامية خطوة أوفت بها على الكمال ، ويمثل هؤلاء
الشهرستاني بقرله (١) : —

« طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ، ونظرة في الحقائق أغوص » . أجل أن الشيخ
الرئيس قد استقى معظم نظرياته الفلسفية من الفارابي ، إلا أن هذا قد أجل القول
إجمال المهدين ، وذلك لفصل كلامه تفصيل الشارحين فزاده وضوحاً وتقريباً من الأذهان
حتى حجب بصيته وشهرته اسم السابق والممهد ، واستحق أن يسميه الشهرستاني
« علامة فلاسفة العرب » .

والقسم الثاني يبالغ في ذم الشيخ الرئيس . منهم الغزالي الذي يصف نظرياته
« بالتحكات » في كتابه البهاق ، وابن طفيل الأندلسي الذي يقول « إن الحقيقة
لا توجد في كتب ابن سينا (٢) » وابن سبويه الأندلسي الذي يقول : « ابن سينا بموه
مفسط ، كثير الطمأنينة ، قليل الفائدة ، وماله من التأليف لا يصلح شيء (٣) » ثم
يثبت أن فلسفته محالمة لفلسفة أرسطو الملقب عندهم بالحكيم ، وأن ما ذكره من نظريات
في النفسانيات والاشارات ، وما رمزه في جو ابن يقطان هو « من مفهوم الدواميس
لأفلاطون وكلام الصوفية » .

ونحن نرى أن فلسفة ابن سينا لا تختلف بمجمل تقسيمها عن فلسفة أرسطو ما عدا
النظريات الأخلاقية والسياسية من الناحية النظرية ، فإن الشيخ الرئيس يدع ذلك للفقه والدين
كما أنه في الاهليات ، وعلم النفس قد خلط في أكثر الأحيان بين أرسطو وأفلاطون

(١) كتاب المل والامواء والنحل جزء ٣ ص ٩٣ .

(٢) حي ابن يقطان لابن طفيل ، ص ٦٨ — مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٩٣٩ (٣) كتاب

لويس ماسيون ص ١٢٨ ومذكور بهامش هذا الجزء ص ٤٣ .

وأفلاطون . من ذلك نظرية الفيض ، والمزج بين المبدأ والملة ، وبين العقل والنفس .
إن فضل ابن سينا الوحيد على العلم هو أنه جمع في صدره شتات الحكمة والطب
والآداب وهضم نتائج المفكرين الأقدمين بقدر ما سمحت له الظروف ، وزاد عليها ورقاعا
قليلاً . ظهر الشيخ الرئيس في ألبان ازدهار المدنية العربية ، فأفرغ ما ولدته العقول
العربية ، وما نقلوه عن الأمم الغربية من الآراء والاختبار في العلم والفلسفة والطب ،
ورثها في موسوعات وكتب ورسائل منظمة ، فعاثت نعاليم دهوراً ، وذاع ذكره بين
علماء المشرق والمغرب ، وترجمت مؤلفاته الشهيرة مثل « القانون » و « الشفاء » والحيات
البحرية إلى اللاتينية ، ودرست في جامعات أوروبا إلى القرن السادس عشر ، ولا زال
بعض آرائه معتمدة عندهم مثل حالات الجواهر الثلاث . قبل الكثرة ، وفي أثناء الكثرة ،
وبعد الكثرة ، والفصل الثام بين الوجود والمادية في الموجودات المحدودة ، ونظرية
الامكان والوجود ، وأقواله في الخير والشر والسعادة والشقاوة الخ ...

إننا لا نمدو الحق إذا قلنا إن ابن سينا هو أول فيلسوف في العربية كتب مذهباً
فلسفياً منسجماً ، وقدر له ذلك فلاسفة الغرب في العصر الوسيط فتأثروا به تأثيراً عميقاً
قوة لاعتقدهم أنه أحسن من فسر أرسطو ، لأن حقيقة فلسفته كانت غير معروفة ،
وطوراً كانوا يعدونه تلميذاً لأفلاطون ، والفديس أغسطين ، والمدرسة الأوغسطينية .
فكان بذلك محلاً لئنة الجبرج ودليلاً طوال مئة عام . ولما ظهرت أخطاء نظريته كان
خصومه أنفسهم قد تغذوا من فكره . ثم مرّ قرنان كان فيهما أصدقاؤه وأعداؤه حالة
عليه وبذلك حفظت له موضوعات شخصية في الفلاسفةين النوماوية والسكونية ،
واستحالت أجزاء لا تنفصل عن الكيان الفكري الغربي ^(١) .

وإذا كان لنا من تعليق على هذه الدراسة فهو أن الفكر الانساني الصالح لا تقيده
الاديان والجنسيات ، ولا تكبله الحدود والتخوم ، بل ينطلق بيميناً وينطلق شمالاً ،
ويهدم ويبني الى أن يقبض على الحقائق الخالدة التي هي وجهة جميع الصالحين .

الطيب بولس مسعر

الفهرست

للجزء الرابع من المجلد العشرين بعد المئة

☆ ☆	حديث المقتطف	١
للاستاذ اسبيرو جسري	التصديق	ب
للدكتور الأب بواس مسعد	التقدمة	ر
يثة ابن سينا	الفصل الأول	١
سيرة ابن سينا	الفصل الثاني	٦
مصنفاته وتقسيمه العلوم	الفصل الثالث	١٠
منطق ابن سينا	الفصل الرابع	١٣
طبيعيات ابن سينا	الفصل الخامس	١٥
النفس في نظر ابن سينا	الفصل السادس	١٨
العلل والوجود	الفصل السابع	٢٨
الله تعالى	الفصل الثامن	٣١
الخلق في نظر ابن سينا	الفصل التاسع	٣٤
هل يعرف الله الجزئيات؟	الفصل العاشر	٣٧
العناية الالهية	الفصل الحادي عشر	٤١
الشر والخير	الفصل الثاني عشر	٤٤
السعادة والشقاوة أو علم الاخلاق	الفصل الثالث عشر	٤٧
للدكتور الأب بولس مسعد	خاتمة	٥٧